

ИНТЕРПРЕТАЦИИ. СОЦИУМ И ВЛАСТЬ

И.А. Ерохов

Кризис политической нормативности

В политической философии нормативность всегда выступала в роли краеугольного камня, с опорой на который выстраивалось понимание всего здания человеческого общежития. Всякое изменение нормативной системы влекло за собой фундаментальную трансформацию политического мировоззрения. Речь здесь ведется не об узком аксиологическом, юридическом или экономическом значении термина, а об определенном типе стратегического мышления, основанном на необходимости все и всегда пропускать через рефлексию смыслов и принципов деятельности. Безусловно, такие дистинкции, как мораль и нравственность в этике, право и норма в юриспруденции, договор и стоимость в экономике, соединяясь в политическом сознании, становятся характеристиками добросовестно действующего человека, принимающего на себя ответственность за следствия поступков. Оттого и сложно подчас, работая с текстами классиков политической мысли, точно фиксировать нормативную проблематику, которая буквально разлита по текстам и высказываниям мыслителей. Нормативность скрепляла интеллектуальные конструкции не только у тех авторов, для кого этическая парадигма выступала как база для осмысления политических процессов, но и работы критиков нравственности, которые, осознанно или нет, выступили в истории как аморалисты, имморалисты или реалисты. Мы всегда, при определенном интеллектуальном усилии, сможем обнаружить нечто глубоко ценностное даже там, где, казалось бы, политика раз и навсегда

прощается с моралью. Достаточно привести примеры макиавеллистского «духовного княжения», «морального договора» Адама Смита, ницшеанского «опыта переоценки всех ценностей». Кажущееся, на поверхностный взгляд, презрение некоторых философов к частному интересу, закону, государству на самом деле оказывается глубинной критикой тех дисфункций, которые происходят в нормативном ядре человеческих взаимоотношений. Наоборот, именно апологию разрушающейся нормативной системы и следует понимать как подлинную безнравственность или пустое морализаторство.

Политическое преломление нормативности актуализируется тогда, когда рефлексивный анализ фокусируется не на предмете ценностей, а на субъекте и происходящих в нем изменениях, обусловленных необходимостью занять определенную позицию по отношению к нарастающим тенденциям, складывающимся ситуациям, раскрывающимся перспективам, т.е. там, где ценности начинают действовать, а не засыпают между строк в «высокоморальных» книгах, стоящих на пыльных полках.

Не случайно, как представляется, современная критика политических явлений по большей части оказывается предсказанием или научным наблюдением кризиса, но никак не сознанием кризиса с его логикой и артикуляцией. Пророчествовать и анализировать крах той или иной системы политического общежития – дело простое: все, что имеет начало, имеет и конец, что хорошо одному, то плохо другому. Мы найдем немало предсказаний мировых войн, гибели империй, распада стран, краха революций, великих экономических кризисов так же, как и ясной экспертной аналитики этих событий. Однако как объяснить тот факт, что практически все пророки или эксперты оказывались в полной растерянности в тот момент, когда события начинали происходить. Только ленивый не предупреждал американцев о «великой депрессии», европейцев – о «нацизме», Советский Союз – о неизбежном коллапсе «плановой экономики». Однако когда, например, прозвучали первые залпы мировых войн, подготовку к которым утаить было невозможно, самыми удивленными оказались именно те, кто по роду своих обязанностей должен был быть наиболее подготовленным. Действительно, «генералы всегда готовятся к прошедшей войне». Такая же ситуация и в политической науке.

Кто из экспертов оказался готовым к «революции кампусов» 1968 г., к распаду СССР или к террористическим атакам 11 сентября? Проблема, полагаю, кроется в том, что разворачивающиеся события, без различения на всемирно-исторические или частные, требуют мобилизации не предметности знаний, а субъекта познания. Политической любую проблему делает не соответствие ее содержания политическим темам, а люди, причем конкретные личности. Политика начинается там, где появляются субъекты, которые выходят из тени приватной жизни в публичное пространство отношений, беря на себя ответственность, в качестве «авторов» событий. Но чем руководствуются «авторы»: долгом или эффективностью, разумом или рассудком? Ведь все совместно устроенные дела, безусловно, создаются в рациональной перспективе, даже если впоследствии та или иная рациональность будет опровергнута. Мы могли бы сказать, что рациональностью обладают все люди, но нормативной она становится, только если основана на том или ином знании всеобщего блага. Значит, вслед за Кантом мы имеем право утверждать, что разум в его высшей форме есть нормативная рациональность. Но что тогда означает «мужество знать» (лат. *sapere aude*)? В чем заключается мужество: знать, что есть принципиально непознаваемые «вещи-в-себе», или в том, что действовать нужно в момент события, а не после? Как действовать: следуя собственному представлению о долге или сознанию того, что у каждого действия есть причины и следствия? Действовать и при этом понимать, что последствия публичных поступков отразятся не только на деятеле, но и на всех участниках политических отношений. Нормативность ответственной политики взаимосвязанных акторов оказывается единственным, хотя и не очень надежным гарантом удержания общественно-политического модуса, во внутреннем пространстве которого возможна реализация человеческих интересов. Только нравственная сноровка политической культуры позволяет регулятивно формулировать, селективировать и давать нормативную санкцию на разрешение или запрет действий во имя партикулярных интересов, распознавая их как согласующиеся или не согласующиеся с всеобщими целями народа. Например, представим на миг, что рост благосостояния населения является всеобщей целью. В этом случае всеобщие общественно-политические смыслы свободы, порядка и справедливости будут

непосредственно конкретизировать частное во всеобщем, если воспользоваться конструкцией Гегеля. Проблемы предчувствия необходимости поддержания нормативных отношений между людьми не могут лечь в основание анализа современной политики до того, как сами эти отношения начнут практически реализовываться. Именно в этот момент политическая философия оказывается перед выбором: или ограничиться оценкой тех или иных политических явлений с позиции классической этики, при этом относя все аксиологические трудности к проблеме прояснения морального сознания наблюдателя, или принять в качестве обязательного исторического обстоятельства то, что единственным способом появления нравственного элемента политики является непосредственное развитие нормативности изнутри политических процессов. Этот второй путь, который можно обозначить как «философию коллективного политического субъекта» в противоположность «философии морального сознания» (классической философской модели этики), обладает собственным проблемным полем.

В первом случае, назовем его общефилософской доктриной, происходит отождествление нормативности с этикой в широком понимании. Согласно этой логике (в ее самой зрелой – кантианской форме) прогресс рациональности заключается в преодолении границ опыта и выходе в сферу «чистого разума». Трансцендентальное познание свободно от эмпирики, следовательно, для него единственными предметами оказываются нормативные принципы. Таким образом, высшей формой рациональности становился чистый моральный разум. Но проход к трансцендентным идеям оказывается настолько личностным, что по сути дела совпадает с прояснением сознания конкретного эксперта морали. Получив «на вооружение» нормативный инструментарий, моральное сознание позволяет с этической высоты оценивать и квалифицировать все явления, и в том числе политические, на предмет их соответствия субстанциям добра или зла. Но подобного рода этическая оценка, хотя и являлась для Канта формой деятельности, не могла участвовать в политическом процессе, поскольку способна была работать как оценка только постфактум, т.е. тогда, когда моральный наблюдатель, отстраненный, незаинтересованный и потому объективный, мог фиксировать тот или иной факт или становление той или иной стратегии. Философская нормативность необходимым

образом изолирует моральный разум от практики, вследствие чего политика оказывалась по ту сторону от морали и, естественно, не регламентировалась высшей формой разума.

Во втором случае политическая доктрина нормативности предполагает радикальный перенос нормирующих действий извне в самое ядро политического процесса. Нормативный аспект политики понимается здесь не как «моральное мышление» о политике или «нормативные основания» существующих институтов, а в качестве реальной движущей силы практической деятельности людей, поскольку они выступают субъектами политики. В центре внимания оказывается субъектная сторона, которая (в отличие от «чистой моральной теории» кантовского типа) рассматривается в ее обусловленности историко-институциональным контекстом. Стратегия, подразумевающая, что политическая этика – это не сторонний продукт моральной философии, а непосредственный результат политической борьбы, изменяет базис морали. Если кантовская мораль не имела феноменального субъекта – субъектом морали выступал здесь сам разум в своей высшей трансцендентальной (метафизической) форме, – то у политической морали существует собственный конкретный социально-исторический субъект. Это ассоциированные, солидаризированные силы, которые в политических актах проясняют нормативные смыслы, регулирующие и мотивирующие то или иное направление борьбы. Таким образом, не отстраненный наблюдатель (лат. *vita contemplativa*), а деятели-политики (лат. *vita activa*), если пользоваться различием Ханны Арендт, берут на себя этические обязательства нести авторскую ответственность за фактические результаты собственных политических решений. Радикальному пересмотру подвергается и форма разума, теперь вне априоризма и апперцепции разум становится детерминированным интересами тех, кто им руководствуется. Это мораль конвенционального типа, у нее появляется субъект ответственности. Сама же нормативность перестает быть синонимом «чистого разума», а становится важнейшим элементом идеологической стратегии, который, по сути дела, отвечает за смыслообразование политики. Другими словами, политическая нормативность создает идеологическую семантику действий, являясь наравне с иными элементами общественных стратегий важнейшей силой, реализующей себя в политической борьбе.

Исходя из различия «этики долга» и «этики ответственности», Макс Вебер делает вывод о том, что главный грех политики – безответственность. Здесь проходит водораздел между политической философией и философией как культурой всеобщего знания. Политику нельзя оскорбить незнанием, ее оскорбляют безучастием, отключенностью. Всякий политический философ – идеолог, а не пророк или свободный от социального ангажемента ученый. Идеолог заинтересован и детерминирован уже тем, что сам является частью истории события, в противоположность эксперту, наблюдающему за кризисом человеческого общежития с почтительного расстояния «чистого cogito». Поэтому все попытки дать политическим явлениям нейтральную, безоценочную характеристику выводят в результате содержание рефлексии за рамки политики – в этику, право, экономику и т.д. Значит, главное, в чем нуждается политика, – так это в политиках. И чем больше людей включено в публичные отношения в качестве политиков, тем значительнее нормативный эффект взаимодействия ценностей. Это и есть первичный идеал демократии.

В современной политологии все более выхолащивается понимание того, что демократия не институциональное состояние – форма государства, а процесс взаимодействия людей в публичном пространстве, в котором феноменализируется субъектность, а значит, по большому счету, происходит самообнаружение людьми самих себя. Самообнаружение критическое, поскольку действительная критика тем и отличается от критиканства, что несет в себе позитивную ценностную ориентацию на всеобщее благо. Политическая критика не имеет права оставить людей у «разбитого корыта», она всегда должна предлагать нечто позитивное взамен. Поэтому политическое существование – необходимым образом нормативно-критическое, иначе как различить намерения людей, проверяющих на прочность «защитные стены Полиса», ведь все ищут в них слабые места, но одни для того, чтобы разрушить, другие – укрепить. Если демократия не является институтом, то что за нормативно-политический феномен разворачивается в ее перспективе? Говоря, что за демократическим процессом скрывается тип общественной коммуникации или язык диалога, мы указываем на технические условия демократии, к которым необходимо добавить еще и механизмы фиксации общественных договоров – аппаратов

консенсуса – и определенный тип рациональности, который отличен, например, от научного, поскольку настроен не на познание истины, а на достижение взаимопонимания между людьми, далекими от обладания универсальным политическим знанием, если таковое вообще существует. Нормативность демократического процесса заключается не в аппаратах, а в направленности ее исторического движения. Демократия ценна прежде всего тем, что только в ее среде политические процессы приобретают качество всеобщей культуры (цивилизации), поскольку *культура*, по самому большому счету, есть путь, который проделывает все человечество, освобождаясь от природного рабства. Нет никаких иных причин считать демократию лучше или хуже сословного или общинного типа организации отношений. Изощенный ум политического эксперта всегда сможет аргументированно прояснить плюсы и минусы альтернатив демократии. Но в перспективе всеобщего освобождения только демократический процесс оказывается изоморфным истории культуры.

Однако остается без ответа вопрос: почему мы говорим о кризисе нормативности? Авторы современных политических стратегий бесконечно далеки от всяких попыток воспринимать политику с точки зрения ее нормативной оценки. Даже тогда, когда Юрген Хабермас¹ говорит о кризисе систем признания политики в «государствах позднего капитализма», он имеет в виду оценку не политики, а тех трудностей, которые возникают в современной политике. Но проблемы возникают в любом процессе, всегда обнаруживаются подводные камни и течения, которые решаются «в рабочем порядке». И было бы крайне несерьезным для политической аналитики опираться на некое «сознание кризиса»: негативных идей не бывает, как нет отрицательных натуральных чисел. В одном из своих интервью Мишель Фуко посмеялся над теми «серьезными» теоретиками, которые сегодня все еще рассуждают о кризисах. Кризис – это «лишь словечко, которое знаменует неспособность интеллектуалов уловить их настоящее». Кризис, продолжил он, «это вечное настоящее». «В современной... истории не было ни одной эпохи, когда отсутствовало бы чрезвычайно тяжкое осознание глубоко переживаемого кризиса»². Но совершенно не смешно, как заметит Фуко, становится тогда, когда мы понимаем, что кризис – это противоречие динамики процесса. *Кризис* политической

нормативности заключен не в препятствиях и тупиках, а в том, что политическому процессу поздней современности стало «не по пути» с культурой. Возникает парадоксальная ситуация: при, казалось бы, высших стадиях развития политических систем, проявлении во всемирном масштабе единственно легитимных нормативов политики – демократии, люди все менее и менее понимают, зачем вообще нужна политика. Перефразируя Алена Бадью, скажем, проблема не в том, что нет партий, способных на программном и деятельностном уровне реализовывать интересы. Наоборот, они есть, но проблема в том, что эти развитые формы политической деятельности никем не востребованы. Просто нет тех, кто в состоянии идентифицировать свой политический интерес и в партийной логике ассоциировать его с другими людьми. «Демократическому совершенству» и прочим «концам истории» человечество отвечает апатией и дезориентированностью. Карл Маркс как-то сказал, что всякий товар есть в определенном смысле производство: дом, являясь товаром, производит живущих в нем людей. Конечно, мы не хотим сказать, что современный политический процесс стал исключительно товарным фетишем, но производство освобождения в институтах свободы парадоксальным образом оказалось под вопросом. Сейчас следует говорить скорее о том, что логика овеществления политики в институтах привела к тому, что политика стала социальной сферой в точном социологическом значении. Политика стала зданием, заселенным политиками. Вебер называл их «политиками, живущими за счет политики». Политическая коммуникация превратилась в процедурный язык коммунального хозяйства, которое худо-бедно функционирует, но смысл всему этому придает уже не необходимость человеческого самообнаружения, а некая ритуализированная традиция по принципу «политикам тоже надо где-то жить». Политический ритуал без понимания того, зачем и почему политика все еще нужна всем людям. Политика как проект власти при апатичном согласии электората – в этом и есть суть кризиса нормативности – монументальный разлом между политикой и разнонаправленными векторами становления культуры.

Безусловно, на некоем более конкретном уровне рассуждений мы могли бы сказать, что данный разрыв ведет к глубинным изменениям эпистемологических основ в современной политической мысли: пропадает старинная, еще картезианская познавательная

согласованность субъекта, объекта и знания. Политические институты уже не гарантируют предметное осуществление всеобщих целей, а межсубъектные отношения строятся на частных интересах, что и фиксируется в усугубляющейся динамике потери легитимности власти. Всеобщая власть просто не в состоянии представлять все частные интересы, а если она осуществляется в чьих-то интересах, то что же здесь остается от всеобщности. На государственном уровне нарастает фундаментальное отчуждение власти от народа, власть оказывается чужой, террористичной, репрессивной; против нее выстраиваются бастионы, огораживающие приватный мир человека от угроз со стороны административной сферы. Между тем *политика*, по самому большому счету, представляет собой духовно-практический процесс создания и регулярного воссоздания такого типа общежития, которое в каждом своем идейном и институциональном элементе воспроизводит культурную целостность народа. Все это проблематизирует саму идею политического со-бытия людей, поскольку ставит под вопрос происхождение, законность и сферу компетенции политической власти. Демократия, все еще воспринимаемая в просвещенческом духе, как правление народа, на поверку оказывается ненародной суверенной властью элиты, правящей лишь во имя декларируемых интересов электората. Коммуникативное основание политического диалога – идеологическое разнообразие общест-венности – оказывается фикцией, поскольку подлинное разнообразие мнений и интересов проявляется в споре о политической форме общежития. А если прежнее идеологическое многоголосье все более редуцируется к единственной нормативной перспективе – либеральной демократии, то противоборство великих в прошлом идеологических стратегий либералов, консерваторов и социалистов оказывается нивелированным в пределах внутренних границ ригидной демократической формы. Идеологические доктрины, когда-то определявшие масштаб и цену политической борьбы, стали просто фракциями, дебатирующими сторонами в единственной либерально-демократической «партии власти». И действительно, как бы ни расходились во мнении политические оппоненты, в главном они едины: демократия – единственно легитимная политическая система. Поэтому в легальном политическом процессе просто отсутствует настоящая оппозиция: для того,

чтобы быть оппозиционным сейчас, необходимо объединиться в «антинародную» партию, но таких «антидемократических» сил в условиях демократии не может существовать (в расчет не берутся маргинальные группы). Конечно, победа личностных ценностей в историческом споре о нормативных основаниях коммуникации – явление неслучайное. Но проблема не в ценностях свободы, а в том, что демократический оппортунизм, который якобы автоматически гарантирует, как говорил Вальтер Беньямин, «пакет свобод», позволяет под ширмой «единственно возможной» политики проводить узурпацию политических, т.е. всеобщих решений. Иначе как объяснить, например, то, что многомиллионные антивоенные демонстрации не имеют для правительств «развитых демократий» никакого значения, что еще нужно, чтобы власть уяснила смысл интереса народа? А ведь с того времени, как, по словам Канта, человечество вышло из своего несовершеннолетия, единственной всеобщей характеристикой общечеловеческой культуры стал мир (в случае с Кантом – не борьба за мир, а состояние, «метафизика миролюбия»). Следовательно, те, кто начинает войны, политическими инструментами опрокидывают культуру в безумие, а это и есть движение прочь от культуры. Налицо утрата смысла споров, позиций, дебатов, обсуждений, поэтому и возникает приватная самоизоляция, а культурное самообнаружение человека происходит не позитивно, а в отчуждении от всеобщей сферы. Как убедительно показывал Талкотт Парсонс, системность – это принцип процесса, и если полис когда-то производил полисный мир – политическую цивилизацию свободы (ойкумену), то дрейф личности в самоогораживание и «оукливание» не может гарантировать открытости политики. Вебер как-то заметил, что государственная власть характеризуется монополией на легальное насилие. Но насилие – явление телесное, оно переживается (даже если речь идет о моральном насилии), и, как всякий телесный феномен, оно организовано по принципу непосредственного, персонального контакта. Именно поэтому Вебер скажет, что даже легальное насилие не может быть публичным – оно всегда интимно. В этой интимности прячется совесть демократического процесса, поскольку стыдно говорить о свободном обществе, законно использующем тайное насилие. Но если нет «антидемократической» оппозиции, то кто укажет на нормативный сбой демократии – узурпацию насилия,

закрепление его за социальной группой (политиками)? Эту проблему Никлас Луман сформулировал по-своему: может ли демократия действовать недемократически для того, чтобы демократическая система продолжала существовать? Ведь мировая демократия уже построена «в основном»...

Состояние развития современных социальных доктрин показывает, что политическая нормативность давно перестала являться чем-то объединяющим. Как раз наоборот, если в основу политической концепции ложатся функциональные критерии, то неожиданным эффектом данной конструкции оказывается становление «демократической элиты», что само по себе есть повод для психиатрического анализа, а не для политической рефлексии. Данный путь предлагают «демократические эмпирики» – последователи Йозефа Шумпетера. На другой же стороне весов – те, кто (от переизбытка нравственности) разделяет людей на «нормальных», живущих «человеческой» жизнью, и «полуавтоматических» администраторов. Следуя логике Юргена Хабермаса, первые способны интерпретировать и разговаривать, другие – лишь санкционировать и запрещать. Как заметил в своей знаменитой критике франкфуртской критической школы Мишель Фуко, необходимо понять, что и первые, и вторые (элита и электорат, администраторы и интерпретаторы) – это одни и те же люди.

Центробежность современной политики, подобно гигантской центрифуге, формирует два доктринальных полюса: функционально-эмпирический и морально-контракционистский. Побочным эффектом данных утрировок оказываются зияющие пустоты объединительных всеобщих идей.

Сторонникам теории демократических агрегатов всякий раз приходится доказывать, что политическая стратификация есть факт, который невозможно обойти с помощью этико-демократического дискурса; поэтому у Шумпетера отличие политической сферы от всех иных представлено весьма явно. Следовательно, суверенитет закрытого круга политических деятелей, как особой элитистской сферы, задан непосредственным характером осуществляемой деятельности – управлением. «Шумпетерианские политики» создают предельно конкретизированный потребительский продукт – целостные виртуальные иллюзии – политические программы. Этот продукт потребляется политическим рынком в различные полити-

ческие сезоны, и единственной нормативной задачей элитистской демократии, по сути дела, остается согласование демократических процедур и агрегированных интересов.

Для хабермасианской делиберации задача нормативного самообоснования – это прежде всего проблема нейтрального взаимодействия административной и коммуникативной сфер. Нейтральность, по мысли Хабермаса, является прямым следствием строго очерченного круга функций, выбор которых был осуществлен в рамках «идеальной речевой ситуации». Однако необходимость общественного признания процедур, присущих этим двум сферам, в значительной мере размывает возможность фактической нетождественности «жизненного мира» и «публичной системы». И коль скоро необходимость легитимации в равной мере актуальна и для частного, и для публичного, то идея делиберативной нормативности повисает в воздухе: необходимое признание политики со стороны публичной и частной автономии невозможно получить в процедурной логике. Иными словами, общественность, сформированная политическими субъектами (общественно автономными), в конечном счете совпадет с «жизненным миром», созданным частными автономиями.

Известную определенность в этом парадоксе можно получить, если предположить, что делиберативной политике дает опору какая-то этическая субстанциональность или своеобразные природно-политические качества субъектов, как их описывает, например, платоновская политическая антропология или гегелевская логика «написания истории» субстантивными классами. Например, в логике Гегеля, политическая субстанция, являясь по сути нравственной свободой субъекта, позволяла говорить о исторической истинности его³. След в нормативной истории могли оставить только те, кто помимо сущностного основания (отношение к земельной собственности) имел еще и феноменальное пространство, где собственно и конституировались отношения между собственниками земли и теми, кто на ней жил и работал. То же представление о субстантивности, только в лексике, более близкой к современным консенсусным теориям, мы находим в дюркгеймовой интерпретации, обозначавшей в качестве «наилучшего порядка» такое положение вещей, при котором все занимают подобающее себе место. Но именно этот субстантивный тип идентич-

ности априорно исключается Хабермасом из процедуры «речевой ситуации». Дело в том, что дискурс в делиберативном стиле исходно построен на принципах ситуативной объективности, которая практически достигается путем обмена разумными аргументами, исключаящего не просто насилие, но и какое бы то ни было влияние на участников обсуждения. Заметим, что в логике Хабермаса невозможно даже предположить ситуацию, при которой кто-то из оппонентов хотел бы повлиять на точку зрения другого с одной только целью ее изменения⁴. По Хабермасу, речь, направленная не на прояснение собственных идей, а на скрытое или явное идеологическое ангажирование другого человека, есть насилие, которое разрушает автономию в «жизненном мире», а значит, и свободу, а если по большому счету, то всю демократическую политику⁵.

Логика рассуждений о нормативном каркасе общежития ставит перед Хабермасом выбор: полностью отказаться либо от конкретности субъекта демократии, либо от рационального обоснования причин, по которым идеальная речевая ситуация постфактум будет обеспечивать нравственную легитимность демократии⁶. Отказ от конкретности политического субъекта ведет к постановке проблемы в стиле «деонтологического либерализма», хорошо известного благодаря работам Дж. Ролза. Но если Ролз для обеспечения легитимации («справедливость как честность») предполагал объективацию политического обсуждения с помощью ультраполитического состояния – «исходной позиции под покровом неведения» («вуваль неведения»), то для Хабермаса это может означать утрату предмета делиберативной политики, поскольку с проблемой разумной объективации гораздо лучше справится, например, правовая теория, а не политическая⁷.

Отказавшись от насилия как практического феномена разумной аргументации, Хабермас тем самым поставил под вопрос весь предложенный им инструментарий практического разума. Ему приходится пересмотреть всю политическую онтологию демократического спора, обсуждения, борьбы. Главным нормативным результатом данной переоценки оказывается практически полный отказ от плюрализма, что в свою очередь ставит под сомнение всю коммуникативную стратегию в политике. Как заметит по этому поводу Муфф: «Попытка избегания последствий ценностного плюрализма совершается посредством проведения

различия между этикой – областью, которая допускает существование соперничающих концепций благой жизни и моралью – областью, где могут быть достигнуты строгое следование процедурам и беспристрастность, ведущие к формулированию универсальных принципов»⁸.

Таким образом, если в теории «агрегативной демократии» закрепление сферы политики за политиками есть исходная причина успешного функционирования демократических процедур, то для «консенсусной» формы демократии то же различие власти и общества происходит как бы в тени неаргументированных следствий нравственности, якобы присущей всей системе делиберативной демократии⁹.

В общем смысле, «теория агрегатов», задуманная Шумпетером как некая попытка спасения либерально-демократической политики, пренебрегла этическими возможностями консолидации граждан. Сделав ставку на политических экспертов, теория агрегативной демократии смогла показать возможность достижения быстрой стабилизации политических институтов. Однако при этом были утрачены стратегические цели: общее благо, воля, ответственность, которые могли легитимировать демократическое государственное устройство.

Коммуникативная версия «общественного договора» Хабермаса, являясь реакцией неприятия на антинормативную политику, стала современной версией, если перефразировать самого Хабермаса, «политики модерна». Другими словами, здесь нормативность (как и во всех классических демократических теориях) должна была быть выражена через рационально-этическое признание политических институтов. Но в погоне за политической рациональностью теория Хабермаса «объективировала» субъектов политики, поставив над их свободным выбором силу рационального аргумента. Таким образом, полнотой демократического суверенитета стала обладать скорее идеализированная «речевая ситуация», нежели гражданский процесс, политический диалог и обсуждения, которые осуществляются в обществе людьми, не всегда и не во всем рациональными. Другими словами, политический консенсус, основанный на делиберативной власти, оказывается не менее репрессивным в отношении свободы личности, чем «суверенитет политиков» в теории агрегатов.

Идея нормативной политики находится в глубоком теоретическом кризисе, поскольку современных теоретиков в гораздо большей мере заботят способы легитимации власти, чем политические смыслы, которые, по мнению многих ставших уже классическими авторов, легитимируют саму политическую культуру. Как подчеркивала Арндт, только те политические проекты можно назвать перспективными, которые могут удержать собственную политическую и не опрокинуться в социальные, юридические, экономические или иные логики самообоснования.

Примечания

- ¹ Первый теоретик, обобщивший современный кризис политической нормативности в авторском концепте – «кризис легитимности в государствах позднего капитализма» см.: *Habermas J.*, *Legitimation Crisis*. Boston, 1975.
- ² *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 148.
- ³ Данное утверждение молодого Гегеля, по мысли Г.Лукача, позволяло воспринять класс как действительную силу, способную «дейтельно вторгнуться в общественную действительность и изменить ее в целом» (*Лукач Г.* История и классовое сознание. М., 2003. С. 139).
- ⁴ *Hansen E.* The Foucault-Habermas Debate: The Reflexive and Receptive Aspects of Critique // *Telos*. Spring 2005. Issue 130. P. 76.
- ⁵ *Habermas J.* *Legitimation Crisis*. Boston, 1975. P. 108.
- ⁶ *Bowman P.* Deconstructing Pragmatism: A War of Position // *Parallax*. Oct. 1998. Vol. 4. Issue 4. P. 142; *Parkinson J.*, Legitimacy Problems in Deliberative Democracy // *Political Studies*. Mar. 2003. Vol. 51. Issue 1. P. 180.
- ⁷ См.: *Pettit P.* Depoliticizing Democracy // *Ratio Juris*. Mar. 2004. Vol. 17. Issue 1. P. 52–65.
- ⁸ *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Логос*. 2004. С. 188.
- ⁹ См.: *Baumeister A.T.* Habermas Discourse and Cultural Diversity // *Political Studies*. Dec. 2003. Vol. 51. Issue 4. P. 740–758; *Lipscob M.E.* The Theory of Communicative Action and the Aesthetic Moment: Jürgen Habermas and the (neo) Nietzschean Challenge // *New German Critique*. Spring/Summer. 2002. Issue 86. P. 135–158.