

**ДЖЕФФРИ С.АЛЕКСАНДЕР,**

*профессор Калифорнийского университета  
(Лос-Анджелес, США)*

## **Парадоксы гражданского общества\***

### *Роль социальной солидарности*

Нам необходимо, в отличие от большинства нынешних научных теорий, разработать модель демократических обществ, в которой гораздо больше внимания уделялось бы солидарности и социальным ценностям — тому, что и как люди говорят, думают и чувствуют по отношению к политике. Иными словами, нам нужна теория, в меньшей мере ограниченная привязкой к социальной структуре и в большей мере отвечающая идеям людей, их опыту и взаимоотношениям.

Если перейти от эмпирической основы социальной науки к нормативному уровню демократической теории, можно ожидать лучшего видения спорных моментов интенций, интерпретаций и оснований выбора. Однако осуществив этот переход, нам не избежать разочарования. Пожалуй, даже нормативная демократическая теория в основе своей обращена преимущественно к временам Фрасимаха. К тому же, она сосредоточена на дифференциации, или плюрализации власти. Теоретики-демократы слишком часто понимают демократию упрощенно, с точки зрения политических договоренностей и узко заданных институционных структур. Они описывают специфические разновидности санкций и поощрений, препятствующих злоупотреблению властью и господству меньшинства, — размежевание ветвей власти, соблюдение прав, процедурные гарантии и правила голосования.

В самом деле, такие договоренности крайне важны. Они определяют формальные качества демократии. Без народовластия, описанного Аристотелем, без либерального государства, предложенного Локком и Миллем, без распределения власти правительства, которое рекомендовали Монтескье и Мэдисон, не существовало бы демократии как таковой. В мире, где идею зачастую понимают только как идеологическую уловку ради

\* Перевод с английского по: International Sociology. — 1997. — Vol. 12. — № 2 (June). — P. 115–133.

смягчения диктаторского режима — как в “республиках народной демократии” в духе коммунистического учения — необходимо помнить о формальных различиях, чреватых довольно серьезными последствиями.

Не случайно поэтому к положительному содержанию такого сугубо формального подхода в последнее время вновь обращаются, всячески подчеркивая это, теоретики левого постмарксистского направления, прикладывая немало усилий для спасения теории и практики социализма от оков тоталитарного мышления. Самый пламенный и яркий “сторонник” демократии в Италии, Норберто Боббио, обращается к формальным принципам демократии как раз ради защиты социализма и расширения его рамок. Определяя демократию как правление большинства в либеральном государстве, он настаивает на том, что “права... являются необходимой предпосылкой для того, чтобы преимущественно процедурные механизмы, характеризующие демократическую систему, работали должным образом”; он требует также, чтобы эти права были действенными [1]. Если концепция Боббио относится ко временам сектантских диспутов, то Джон Кин, английский постмарксист, уже в современном контексте акцентирует внимание на связи между социализмом и демократией, формально определяя демократию как “дифференцированную и плюралистическую систему власти” [2]. Наиболее известная современная последовательница Лукача (марксиста, который, как известно, отказался от понимания формальной рациональности как опредмечивания), занимает формалистскую позицию [3]. Во Франции недавно опубликовано произведение старейшего активиста антисталинского движения Клода Лефорта, посвященное “размежеванию сфер власти, закона и знания”. Лефорт убежден, что подобная дифференциация основана на “институционном аппарате, [который] препятствует использованию правительствами власти лишь в своих собственных целях” и выступает гарантом того, что “властные функции подлежат процедурам периодического перераспределения” [4].

Это обращение к формальным основаниям демократии особенно важно в контексте пессимистических и зачастую даже враждебных настроений относительно самой возможности существования демократического общества, до последнего времени питавших структуралистский пафос критической социальной науки. К примеру, Лефорт, критикуя неспособность Маркса осознать независимые последствия формальных механизмов, критиковал, собственно говоря, софистический дискурс, которым весьма сильно пропитана вся западная критическая мысль под влиянием таких мыслителей, как Маркузе и Фуко. Лефорт пишет, что Маркс оказался не в состоянии понять “предопределяющую функцию письменного (уставного) права, тот статус, который оно получает при отделении от сферы власти” [5]. Главное, Лефорт противопоставляет свои требования относительно различения власти и знания и их единство в теории Фуко.

Предпосылки, из которых исходят в этих дискуссиях, можно объединить под рубрикой “структурная дифференциация”. Однако, сколь бы важна ни была такая структурная дифференциация, демократия, в конечном счете, зависит от чего-то сверх того. Если рассматривать демократию исключительно в терминах формальных институционных механизмов, то игнорируется социальная сфера, оказывающаяся решающей социальной базой независимых политических структур.

Слишком часто далекие от политики круги, поддерживающие формальные демократические механизмы, подвергались манипуляциям вследствие смещения внимания с политической надстройки на экономический базис. Материалистическая критика того, что уничижительно называют сугубо формальной демократией капиталистического общества, формировала свои требования экономического равенства в терминах принципа первостепенной важности, что касается содержания, а не чисто формальных политических прав. Таким образом, в конце XIX и в XX веке в рамках демократической мысли и образовалась дихотомия между либеральными, формалистическими подходами, с одной стороны, и социалистическими, содержательными — с другой. Марксисты утверждали, что экономическое равенство — это единственный путь к “реализации” формальных политических обещаний, сформулированных, согласно их заявлениям, правящей буржуазией как чистой воды мистификация.

В последнее время, когда марксизм наконец утратил свое влияние и “созрело”, и в интеллектуальном, и в моральном плане, осознание трагедии государственного коммунизма, отличия между формальными и содержательными правами уже начинают понимать скорее не как дихотомию, а как дополняемость двух абсолютно различных форм права. В современной критической теории демократию определяют как сумму формальных и содержательных прав, однако последние все еще рассматривают преимущественно с точки зрения экономики. Так, Дэвид Хелд отказался от неомарксистского подхода к правосудию и применяет ныне институциональный подход. Вводя экономические “условия”, предоставляющие некоторые права, в дополнение к формальным политическим структурам традиционной демократической теории, он предложил разработку “новой модели демократии” [6].

И хотя такой выход за пределы традиционной марксистской критики формальной демократии весьма важен, я хочу обсудить здесь более широкое понимание социальных условий существования демократии. Эти условия возникают вне структур экономического равенства, описываемых марксистскими критиками. Фокус рассмотрения таких структур нужно расширить и распространить на ту сферу общества, которая относительно независима не только от политической, но и от экономической области. Назвав ее “гражданским обществом”, я присоединяюсь к другим социальным мыслителям, принявшим данный термин, который возник некогда на подъеме демократической дискуссии и к которому не обращались более ста лет. Итак, я предлагаю новое определение этого термина.

### ***Идентичность национальной общности***

Используемый мною подход к определению гражданского общества подчеркивает важную роль социальной солидарности в демократическом обществе. Однако подобный акцент не противоречит признанию индивидуальности. В самом деле, я склонен понимать гражданское общество как фундамент, делающий возможным определение социальной солидарности с помощью универалистских терминов. Эта “МЫ-сущность” национальной общности в самом глубоком смысле означает чувство единения с “каждым членом” этой общности, выходящее за пределы

личных обязательств, преданности групповым и сектантским интересам. Лишь в таком понимании солидарность как залог идентичности способна объединять людей, разобщенных религией, классовыми или расовыми признаками. Более того, только такого рода единение и унификация дает индивидам возможность в таком единстве ощутить себя ответственными за свои “естественные” права.

Эта концепция гражданского общества происходит от постгоббсизма, либеральной традиции в политической мысли. Первые либеральные дискуссии зачастую не отличались основательностью, да и сам термин “гражданское общество” определялся нечетко. Однако именно к этой либеральной философской традиции должна обращаться любая современная дискуссия. Поступив так, вы убедитесь, что хотя либеральное понимание гражданского общества сосредоточено вокруг индивидуального, оно было куда менее индивидуалистическим, чем принято считать.

Гоббс отождествлял гражданское общество с государством: “Ни один закон не может быть Несправедливым. Закон создает Суверенная Власть, а все, что делает такая Власть, оправданно” [7]. Утверждая это, Гоббс не только оправдывает антидемократическую форму политических полномочий, но и следует долгой традиции религиозной мысли, дошедшей почти до наших дней; эта традиция “гражданское” противопоставляла прежде всего “церковному”, подобно тому, как Августин противопоставлял Град Божий граду человеческому. В противовес этому, побудительным мотивом для Хукера и Локка был скорее индивидуалистический активизм христианского реформизма, нежели иерархическая рассудительность, механицизм и детерминизм, вдохновлявшие Гоббса. Во “Втором трактате о правительстве” Локк развил понятие независимой сферы общества, “содружества”, или социальной солидарности, которая возникает в естественном государстве и через социальный договор распространяется на гражданский закон, регулирующий социальную жизнь. Локк подчеркивает, что такая солидарность основана на индивидуации. Поэтому “все человечество является равноправным и независимым”, поскольку “никто не должен причинять зло другому, угрожать его жизни, здоровью, свободе или собственности” (Локк, кн. II, ч. 6). Шотландские моралисты придерживались именно такого соотношения солидарности и индивидуации. Например, Адам Фергюссон в ответ на, как он считает, чрезмерно рационалистический индивидуализм теории договора, утверждает в “*Эссе об истории гражданского общества*”, что усиление самоконтроля и “утонченности”, а также ограничение грубых импульсов стали необходимыми предпосылками появления гражданского общества. А.Фергюссон описывал это как социальную связь, определяющую для нации, обуславливающую дружеские чувства среди членов сообщества, служащую гарантом уважения к закону, защиты собственности и регулирования полномочий.

Когда Адам Смит делает акцент на роли общих моральных чувств в формировании “непредубежденного наблюдателя”, он в то же время указывает на индивидуалистское стремление к определенности и престижу, заложенное в основу нового общества гражданского типа. Подобная попытка увязать индивидуальное и коллективное является основополагающей и в Токвильевой концепции сферы публичной, активной и сво-

бодной политической жизни, мира “разумного эгоизма”, соотнесенного со сверхполитическим миром закона, обязательного для всего коллектива, и с коллективным регулированием религии [8].

Что общего между ранней традицией и просчетами постмарксистских идей демократии? Практически ничего. Как отмечал Кин, пафос либералистских разглагольствований о гражданском обществе (недавно описанный мною) стал угасать в середине XIX столетия. Все предшествующие теоретизирования относительно гражданского общества, допуская существование солидарности и относительно равных условий, делали ударение на свободе, гарантирующей равноправие с точки зрения закона и политики. По мере становления капитализма место вопроса политической демократии занял так называемый “социальный вопрос”. Мощное движение рабочего класса, профсоюзов и социалистическая реформа способствовали разворачиванию, по словам Поланьи, “движения протекционизма”, которое не только привлекло внимание к экономическим группам, до сих пор игнорировавшимся, но и в очередной раз подтвердило законность сильного государства [9]. Поскольку государство считали существенно важным в координации хаотических рынков и перераспределении прибылей, казалось, что для достижения равноправия в индустриальную эпоху — будь то либеральными, социальными или же авторитарными государствами — нет смысла особо подчеркивать независимость гражданской сферы. Такой сдвиг в понятийном плане должен был привести к ощутимым последствиям в реальной жизни. Именно поэтому антикапиталистические революции XX века возлагали надежды на сильное государство в сочетании с социальным равноправием. Целью послевоенных антиколониальных революций было построение социалистических обществ точно таким же путем. И лишь недавно стали вполне очевидны трагические социальные, культурные и интеллектуальные последствия этих решений.

В то же время в западной критической и марксистской теориях такой сдвиг *чувствительности* общественной и научной мысли обрел статус эмпирического *факта*. Для многих мыслителей — от Уолтера Липпмана и Джона Дьюи до Ч.Райта Миллса, Ханны Арендт и Юргена Хабермаса — исчезновение гражданской жизни стало аксиомой при рассмотрении жизненного мира XX столетия. Во власти этого исторического сдвига интеллектуальных основ эти влиятельные мыслители оказались не в состоянии осмыслить его рефлексивно. Они были убеждены, что именно капитализм разрушил гражданскую жизнь, когда всемогущественный рынок разорвал социальные связи, превратив граждан в эгоистов и передав всю полноту власти олигархиям и бюрократии. Капитализм представлялся миром, в котором господствует разобщенность. Что это совсем не так, трудно было разглядеть даже наиболее прозорливым социальным наблюдателям. Идея гражданского общества оказалась исчерпанной, а социальные условия, приблизившие его конец, все еще не исчерпали своей действенности.

Во времена становления индустриального капитализма Маркс заложил фундамент таких упаднических взглядов на современность, отождествив гражданское общество исключительно с формально гарантированной сферой экономики капитализма. Как отмечает Коэн в своей сокруши-

тельной критике, “социальные, политические, частные и правовые институты рассматривались [Марксом] как окружающая среда капиталистической системы, которую следует трансформировать согласно ее же логике, но лишив при этом присущего ей динамизма” [10]. Маркс обвинял Гегеля в оправдании этой сосредоточенной на частной сфере концепции гражданского общества, отождествлении его исключительно с “системой потребностей”, которая стала миром политической экономии в трудах самого Маркса. Несколько неожиданно, пожалуй, оказалось, что Гегель никогда этого не делал. Наоборот, его работы можно, во всяком случае отчасти, рассматривать как развитие либеральной традиции в более коллективистском, солидаристском духе. Правда, лингвистические особенности и обстоятельства немецкой истории привели к тому, что Гегель, как и Кант, переводил английский термин “civil society” как “Bürgerlich Gesellschaft”, что значит “буржуазное” общество, или общество “среднего класса”. Однако утверждение Маркса относительно отождествления Гегелем гражданского общества с классовым обществом не только анахронично, но и принципиально ошибочно. Для Гегеля гражданское общество — это не только мир экономических потребностей, это еще и область этики. Эта моральная область отделена как от семейной жизни, описываемой Гегелем как нечто совершенно конкретное и специфическое, так и от государства, института, который, на идеологических и философских основаниях, Гегель считает абсолютно универсальной сферой. Важно, что наряду с миром потребностей, Гегель выделяет и другие промежуточные образования и формы, к примеру закон, а также то, что мы сейчас могли бы назвать *общественными организациями*.

И действительно, в какой-то мере под влиянием Гегеля, Антонио Грамши разработал свой собственный антииндивидуалистический и антиэкономический подход к гражданскому обществу, который, несмотря на его лояльность по отношению к марксизму, сделал намного больше для восстановления полноты концепции, чем любой другой подход нашего времени. Отталкиваясь от марксистского дуализма, Грамши определил гражданское общество как сферу политической, культурной, правовой и публичной жизни, занимающую промежуточное место между экономическими отношениями и политической властью [11]. Исходя из этой совершенно антиредукционистской идеи, он бросил серьезный вызов ортодоксальному марксистскому мышлению, утверждая, что социалистическая революция не смогла бы начаться исключительно вследствие экономического кризиса. Следует подвергнуть испытанию само гражданское общество и трансформировать его, независимо от экономического базиса. Несмотря на то, что Грамши связывал гражданское общество не с демократией, а наоборот — с миром, противостоящим ей, его идея крайне важна для концепции, которую я хотел бы здесь изложить.

На свою беду, да и на беду всем нам, Грамши вынужден был разрабатывать идею гражданского общества в фашистском плену. Если б его идеи относительно гражданского общества смогли оказать более широкое влияние на умы современников, это вероятно, помогло бы избежать, собственно говоря, исчезновения этого термина из социальной научной мысли. Тем не менее содержание феномена, к которому этот термин относится, оставалось в центре внимания среди наиболее важных вопро-

сов обществоведения XX века. Понятия солидарности, цивилизации, гражданственности и гражданства оставались в поле зрения и теоретических, и эмпирических исследований. Дюркгейм посвятил свою деятельность освещению механизмов и процессов социальной солидарности. Фрейд рассматривал свои психологические исследования как составляющую более широкого подхода к происхождению цивилизации, предполагающей, по его мнению, независимую сублимацию, делающую возможным невраждебное и согласованное социальное поведение. Мид понимал “обобщенное иное” как внутренний механизм взаимопонимания и нормативного регулирования деятельности, что, в свою очередь, обуславливает своего рода спонтанную кооперацию и игру, взаимодействие, предполагаемое демократией. Пиаже изучал психосоциальные процессы, порождающие альтруистические и коллективные, и вместе с тем индивидуализированные типы мышления и деятельности. Маршалл предложил определение социального гражданства как зависящего не только от сильного государства, а и от взаимной симпатии и межклассовой солидарности. Парсонс разработал понятие социетальной общности для обозначения сферы социальной солидарности, основывающейся на индивидуальных правах и глубоко затрагивающей сферы политики, экономики и культуры.

Однако, за исключением Фрейда, в этом разнообразии взглядов всем им не на пользу их причастность к утопическому проекту модернизации. Цивилизационные проекты каждого из этих мыслителей рассматривались как близкие к осуществлению. Напряжение, существующее между таким цивилизационным процессом и негражданскими сферами общества, явно недооценивали, а темную и склонную к дестабилизации обратную сторону гражданского общества зачастую просто игнорировали. В какой-то мере в противовес их весомому вкладу, эти весьма позитивные и ценные подходы к гражданскому обществу были отражением его критического отрицания.

### ***Концептуальное разнообразие***

Впрочем, определяемое как форма социальной организации, в отличие от экономических и политических категорий, понятие гражданского общества, предусматривающее коллективную солидарность и одновременно индивидуальный волюнтаризм, можно рассматривать как уникальный социологический концепт, утверждал Олвин Гоулднер почти двадцать лет назад, дальновидно защищая это понятие от нападок марксистской критики [12]. Гражданское общество не есть общностью в узко традиционном смысле — том смысле, который акцентирует, например, классическое социологическое различие *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, что обычно переводятся как “общность” и “общество”, или же в смысле последних образцов коммунитаристской социальной философии. В противовес этому, подход, который я хочу здесь использовать, следует описать как основанный на допущении “общностного общества”, *Gemeinschaft* как *Gesellschaft*. Каждая функциональная группа нуждается в определенном коллективном сознании. “Гражданское” общество следует понимать настолько широко и глубоко, насколько это в принципе возможно, включая все варианты группировок, в дискретной, административно управляемой, территориально обозначенной среде. Идентификация на таком широком

дисперсном пространстве может поддерживаться лишь благодаря универсалистским связям, основанным на предельно обобщенных ценностях, каковыми являются права и гуманность. Широта и масштабы такой общности побуждают большинство современных мыслителей, обращающихся к гражданскому обществу, следовать Канту и другим философам Просветительства в отождествлении этих связей в терминах разума и абстрактного права. Хабермас и те, кто находится под его влиянием, значительно ограничивают современный дискурс гражданского общества, ссылаясь на рациональность права и справедливость. Поступая таким образом, они подчиняют свое понимание гражданского общества классическому идеалу совершенной открытости. Подобным злоупотреблением абстрактным универсализмом проникнута теория справедливости Джона Роулза, постулирующая, что политические системы будут обретать гражданское содержание лишь в том случае, когда политические “акторы” смогут включиться в гипотетический умозрительный эксперимент, где они должны будут предельно развить распределительные принципы, не пытаясь предугадать свою собственную индивидуальную судьбу. Определяющие понятия парсонсовской эволюционной теории — ценность генерализации и инструментальный активизм — выявляют ту же самую связь с абстрактным и бессодержательным процедурным понятием всеохватывающей рациональности.

Однако универсалистские связи не нуждаются в социальной артикулированности посредством абстрактных символов типа “разума” или “права”. Они, безусловно, имеют право на существование и нередко встречаются в таких основополагающих документах, как американская Декларация независимости или французская Декларация прав человека. Но ограничивая наше понимание гражданского общества такими понятиями мы допускаем, образно говоря, погрешность неуместной абстрактности — ошибку, ставящую под сомнение само социологическое применение этого термина. Универсализм чаще всего проявляется в конкретном, а не абстрактном языке. Указывая на ближайшие тенденции в отдельных региональных, национальных и даже цивилизационных культурах, универсализм обращается к образам, метафорам, мифам и кодексам, экстраполируя эти символические категории на повседневный жизненный мир, в котором пребывают граждане. Для французских революционных санкюлотов, как и для американских революционеров, рождение гражданского общества не было чем-то абстрактным. Для французов это была “любимая нация”, часто иконографически изображаемая в виде женщины, — “Марианна”, богиня свободы. Для американцев метафорическое постижение разумных принципов через предания Ветхого Завета, например “Исход”, связывалось с иконографическим их выражением в таких символах, как дерево свободы. Для современных американцев, задумывающихся о развитии гражданского общества, конкретные образы, исполненные гражданского, то есть универсального содержания солидарности, приобретают своеобразный расовый оттенок, что отражено в мультикультурном термине “разноцветное общество”. Как требует данный культурный подход, известную абстракцию, довольно долго господствовавшую в наших представлениях о дискурсе гражданского общества, следует спустить на землю и перевести в понятия реалистического, конкретного



повседневного мышления и языка. Абстрактно универсалистское понимание институциональной сферы влияния гражданского общества следует точно так же подвергнуть критике. Поскольку нации-государства все еще ограничены структурами современной общественной жизни, гражданское сознание может быть внеличным только в относительном смысле. Не существует принципиальных оснований, которые помешали бы применить понятие гражданского общества в приведенном выше национальном плане. Усиливающееся влияние международных требований к правам человека, глобальное распространение гражданской солидарности становятся действенными факторами на современной мировой арене. Это, видимо, именно тот случай, когда национальные государства начали в чем-то уступать свою институциональную власть вышеупомянутым национальным силам, в частности, в сфере экономической. Впрочем, национальные государства продолжают определять истинные пределы социальной общности; то есть речь идет преимущественно о национальной версии солидарных связей, определяющих права и обязанности участвующих в них и, в конечном счете, определяют причастность или непричастность к ним. Иначе говоря, нам следует продолжить обсуждение понятия гражданского общества как общности, которая в первом приближении изоморфна нации. «Нация», предполагающая солидарность и идентичность, демонстрирует, что она ни в коей мере не равнозначна государству. В то же время, конкретные и глубоко укоренившиеся черты каждой нации обуславливают особенности, противоречащие абстракции нормативной идеи применительно к гражданскому обществу, релятивизируя ее философский универсализм на социологических основаниях. Исторически ограниченная взаимосвязями коллективность, на счастье или на беду, осознает себя прежде всего в терминах истории, высокой культуры и местных легенд об особенностях национального способа существования. Кроме того, если конкретные ориентиры коллективного измерения гражданского сознания предопределяют общность нации, то универсализм сохраняет уже имеющееся собственно национальное содержание. Итак, применительно к гражданскому сознанию, национализм можно определить как предполагающий все более явное признание индивидуальной автономии. Расширение и сужение пределов влияния государства, наблюдавшееся веками, затрагивало не только политическую, экономическую, религиозную и организационную власть, но и конструирование и реконструирование национальной общности как, в известной степени, гражданского общества. Ограниченное понимание национальной солидарности критиковалось и переосмысливалось на более широких и в большей мере гражданских основаниях выдающимися представителями «нации», а также мыслителями и лидерами социальных движений, выступавших от их имени. В то же время, этот неопределенный и несбалансированный процесс нечто блокировало и насильственно поворачивало вспять. Даже когда борьба за единение была успешной, все это обычно способствовало распространению *внутреннего* универсализма нации лишь благодаря усилению *внешних* партикуляристских ориентаций, которые определяли нацию не только как особую, но и достаточно высокую по сравнению с другими общность. Несмотря на слишком экономическую форму, это была именно та диалектика, которую Энгельс имел в виду, когда утверж-

дал, что небывалый расцвет и “социальный заказ” на квалифицированных рабочих в Британии XIX века побуждали их поддерживать империалистическую политику. Время от времени доказывая самим себе, что они являются “истинными американцами” (например, благодаря боевой отваге, проявившейся в американских войнах), расовые, этнические и религиозные меньшинства завоевывали себе право принадлежать к гражданскому обществу Соединенных Штатов. Маршалл считал, что Британское государство всеобщего благоденствия, с которым связывают значительную экспансию гражданского общества, своим образованием обязано межклассовой солидарности, сформировавшейся у британских солдат во время Второй мировой войны.

Однако в контексте нации-государства процесс распространения гражданского общества соотносится не только с горизонтальным расширением его границ — привлечением внешних групп, но и с вертикальным процессом, обеспечивающим полную реализацию “высших” обязательств, которые можно рассматривать как трансцендентные по отношению к существующим институциям и которые способны релятивизировать и подвергнуть сомнению моральный статус национальной коллективности в определенный момент исторического времени. Такая трансцендентная укорененность может сочетаться с метафизическим дуализмом новоявленной религии, согласно допущениям предложенного Беллахом концепта американской гражданской религии; эти трансцендентные основания могут концептуализироваться и в более естественных и этнических формах. Но какой бы ни была их форма, эта трансцендентная ограниченность допускает, что национальную общность можно понимать не просто как первичную общность, объединенную унаследованными склонностями, а как ассоциацию, основывающуюся на понимании, ценностях и качествах, которые можно считать довольно распространенными и вполне достижимыми. Если коллективная сторона гражданского общества репрезентирована националистической риторикой “Богом избранного народа” и всяческими ограничениями непатриотичного публичного поведения, то его индивидуальная сторона связана с высоко идеализированными дискурсами, проясняющими права, ценности, разумные принципы и свободы, а также представления о человеческих отношениях как о возведенных на основе спонтанной солидарности.

### ***Парадоксы***

Итак, гражданское общество парадоксально, это — измерение социальной организации, уходящее корнями одновременно в радикальную индивидуализацию и в бескомпромиссный коллективизм, в единстве, схваченном в хабермасовском понятии “сферы, где частные лица собираются вместе как публика” [13]. Для утверждения такой широко развернутой солидарности нужно, чтобы субъективные обязательства были делегированы национальной группе как целому. “Мы народ...” — это нечто большее, чем то исторически конкретизированное обращение, с которого начинается Американская Конституция. Это — язык, дающий возможность и помогающий утвердить “гражданское” в каждой битве за солидарность в обществе. Впрочем, там, где солидарность распространялась

лишь на коллективность как таковую, это неизбежно сводило ее к партикуляризму, являющемуся основой репрессии, а не свободы. Коммунистические государства не меньше демократических преданы идее “народа”. Понимая гражданскую солидарность только в ее сугубо коллективистском смысле, тоталитарные структуры оправдывают свои правительства как “народные демократии” [14]. В своих суждениях о социальных измерениях современного гражданства Маршалл подчеркивает фундаментальную важность дополнения коллективности гражданского общества, принадлежности к общности институционализированной защитой индивидов. Различая “Социализм II”, представленный британским государством всеобщего благоденствия, и “Социализм I”, то есть большевистско-коммунистическую модель, он настаивает на требования “Социализма II”, согласно которому блага должны распределяться скорее на основании личных прав и обязанностей, нежели на основании обычного коллективного членства в какой-то национальной группе. Это “сбалансированное напряжение” позже послужило отправным пунктом для Рейнгарда Бендикса в его исследованиях современного политического развития гражданских принципов, а также для парсонсовского аналитического теоретизирования относительно социетальной общности.

Напряжение между индивидуальным и коллективным измерениями гражданской солидарности часто осознавали и сами политические деятели. Например, лидеры “Солидарности” в Польше считали, что их движение через принадлежность к общности создает коллективистскую почву гражданского общества. Однако будучи готовы перейти к демократической политике, они начали осознавать, что это измерение коллективной солидарности не предполагает с необходимостью уважение индивидуальных прав и плюрализм, лежащие в основе иного, более либерального измерения гражданского общества. На академической конференции, посвященной вопросам гражданского общества времен перехода Польши к демократии, Бронислав Геремек, парламентский лидер “Солидарности”, говорил своим коллегам: “Мы не нуждаемся в выявлении “определенных принадлежностей к общности аспектов польского гражданского общества”. Мы видим и ощущаем их”. Но тем не менее он добавил, что эта солидарность “еще не есть демократия”. В данном контексте он пришел к выводу, что польское молодое гражданское общество все еще “противоположно западному”, с его индивидуальным измерением [15].

Философская природа последних дискуссий о гражданском обществе мешает увидеть партикуляризационные ограничения обсуждаемых универсальных идей, что также мешает увидеть, где, собственно, начинаются границы гражданского общества и других институций. В самых ранних формулировках, существенно повлиявших на ход нынешних дискуссий, гражданское общество выступало практически всеохватывающим понятием, которое при определенном его применении могло вместить в себя все, что находилось за пределами государственного контроля, от семьи до экономических корпораций, законов и добровольных организаций. Конечно, при переходе от абсолютизма в начале современной эпохи к первым демократическим революциям сама историческая практика давала все основания для такого широкого применения. В значительной мере то же можно сказать и о недавних попытках на основании этой широкой

концепции освободить неполитические сферы от государственного и партийного контроля в бывших коммунистических и авторитарных странах. Например, в разгар выборов первого в послевоенной Польше премьер-министра обозреватель “Нью-Йорк Таймс” (8 августа 1989 года) отмечал, что поскольку “современное общество нуждается в специалистах” — вследствие дифференциации интересов и целей — “то существует также потребность гармонизировать гражданские усилия. Тоталитаризм разрушает все ассоциации, над которыми не может господствовать. Вот почему гражданское общество нуждается в постоянной организации”. Кроме того, несмотря на исторические основания или политическую релевантность, сама широта данной концепции порождала теоретическую путаницу и практическую неразбериху. Поскольку она выдвигала один лишь принцип гражданского общества, принцип “негосударственности”, она смешивала институты и процессы — публичное и семейное, экономическое и солидаристское, корпоративное и добровольное — нередко во многом не сходные и противоречащие друг другу. Например, в книге “Демократия и гражданское общество” Кин определяет гражданское общество как “сферу социальной... активности”, охватывающей “частно-собственнические”, “рыночно ориентированные”, “добровольные” и “построенные на основах товарищества” организации — ряд явлений, которые вовсе не обнаруживают с необходимостью дополнительную в теории или сродство на практике. Кин идет еще дальше, утверждая к тому же, что подобная гражданская активность является одновременно и “законно признанной” и “гарантированной государством” и вместе с тем образует “автономную сферу общественной жизни”. Позже он описывает гражданское общество уже как “агрегат институций, члены которых изначально вовлечены в комплекс негосударственной деятельности — экономическое и культурное производство, семейное хозяйство и добровольные ассоциации”, и, как и прежде, отождествляет эти, казалось бы, частные сферы деятельности с “социальными публичными сферами” [16].

Подобным образом и Эндрю Арато, в начале 80-х годов впервые употребив понятие “гражданское общество” в серии обстоятельных статей о польском движении “Солидарность”, считал, что гражданская сфера в западной ее форме связана с частной собственностью, — традиционное понимание, которое не только противоречит широкому ряду референций, которыми оперировал Кин, но и предлагает концепт, значительно менее пригодный для различения демократических и недемократических капиталистических обществ. Со временем, в своем заявлении по этому вопросу, Коэн и Арато решительно разорвали эту связь [17]. Впрочем, их более сложная модель все же не достигла такого уровня, когда можно отделить гражданское общество от сферы идеологической, религиозной и семейной жизни.

Точно так же в своем чрезвычайно содержательном исследовании Хелд доказывал, что “существует глубинный смысл..., в котором гражданское общество никогда не может быть “отделено” от государства”. Поскольку последнее “обеспечивает во всей полноте легальное устройство общества, тем самым оно в значительной мере конституирует первое” [18]. Проблема тут заключается собственно в том, *что* значит термин “отделение”. В национальных общностях бюрократическое государство моно-

полизирует средства принуждения; в этом смысле правопорядок и гражданская сфера действительно должны быть связаны с государством. Кроме того, специфика правопорядка, что касается формулирования законов, толкования конституционных основ и правовых положений других институций в терминах гражданских принципов, в самом деле может представлять собой нечто отличное от самих государственных учреждений, гарантирующих их принудительную силу. Независимо обоснованный и интерпретированный закон может контролировать применение силы государством. Обнаружить разницу между непосредственным и опосредованным государственным контролем, как это делает Хелд, еще не значит разрешить проблему в той мере, в которой гражданское общество является независимым, оно будет контролировать государство, не будучи непосредственно контролируемым им. Подобной путаницы до сих пор хватает и в самых плодотворных современных дискуссиях, продолжающих черпать материал из устаревших представлений о гражданском обществе и далеких от всякой теории выступлений политических деятелей современности. Алан Вольф [19] отождествляет гражданское общество с частной сферой семьи и добровольных организаций. Адам Селигман [20] связывает его со следованием принципам разума в предельно абстрактном смысле. Патеман [21] настаивает на том, что гражданское общество сложным образом связано с патриархальными семейными отношениями, тогда как другие критически настроенные исследователи отождествляют его с особыми экономическими структурами неравенства. В актуальных очерках Шилза [22] и Валзера [23] авторы используют это понятие таким образом, что в памяти всплывает его былое “всеохватывающее” толкование. Другие настойчиво отождествляют гражданское общество с государством; причем Арне рассматривает такую связь как постоянный источник социального равенства [24], а Киммерлинг считает его скрытой угрозой для демократии [25]. Трактат Коэна и Арато с их системным подходом является, бесспорно, самым детализированным среди всех недавних работ, но вследствие отождествления гражданского общества с сущностью общественной жизни, пребывающей за пределами экономики и государства, они собрали в одну кучу всевозможные институции и культурные образцы, требующие гораздо более тщательного различения.

### ***Режимы оправдания***

Названные выше проблемы демонстрируют отсутствие точности в современном употреблении понятия “гражданское общество”. Нам необходимо более четкое и дифференцированное понимание этого термина, с тем, чтобы он соответствовал эмпирическим границам гражданского общества и предполагал демократию как идеал. Следует отбросить архаические привычки. Суды, полиция, рынок, частнособственнические интересы, семья, религиозная и философская сферы — имеют каждая свой специфический и независимый политический интерес, отличающийся от интересов гражданского общества, области универсализированной социальной солидарности, подобно тому, как его интересы, в свою очередь, отличаются от интересов государства.

Это вовсе не означает, что данные неполитические сферы, как, впрочем, и само государство, могут быть герметически изолированы от гражданского общества. Однако только благодаря аналитическому различению этих сфер — определяя их независимыми понятиями и точно указывая их специфические интересы и дискурсы — мы можем понять и реконструировать действия, предпринимаемые социальными движениями, элитами и, в такой же степени, обычными людьми. Иначе говоря, лишь двигаясь *аналитически*, мы сможем *эмпирически* проследить взаимоотношения между гражданским обществом и другими негражданскими сферами. Валзер, а также Болтански и Тевено [26] совершенно справедливо утверждали, что в этих иных, негражданских сферах царствуют своя справедливость и свои права. Их негражданский статус не означает, что их следует воспринимать как сферу сугубо личного интереса или эгоизма: им присущи собственные, очень близкие к моральным, структуры. Но эти другие “режимы оправдания” коренным образом отличаются от оправданий, основывающихся на критерии “общего блага”, наиболее близком к критериям гражданского общества. Институты интеракции и ценности, образующие фундамент гражданской солидарности, явно не совпадают с теми, на которых основан мир экономической корпорации, конкуренции, чувств и интимных отношений в семейной жизни, а также с трансцендентальным и абстрактным символизмом, опосредующим обмен в религиозной и интеллектуальной жизни.

Гражданская солидарность может быть необходимым, если не достаточным условием выполнения других социальных функций на демократической основе. По этой причине гражданская и негражданская сферы не могут просто сосуществовать на основании своеобразного гармоничного взаимобмена. Гарантией совершенства общества не может быть ни плюрализация сфер жизни, как считает Валзер, ни свободная игра и добрая воля собеседников, которые хотят согласовать свои интересы перед лицом соревновательных и побудительных требований относительно морального оправдания, как это предлагают Болтански и Тевено. Для поддержания демократии гражданскому обществу нередко приходится вмешиваться в иные негражданские сферы, требуя определенных реформ и реагирования и поочередно контролировать их регулятивными средствами. То есть, в ответ на то, что можно назвать “разрушительным вторжением” в гражданскую сферу, гражданское общество, скажем так, вынуждено прилагать усилия, чтобы “исправить” повреждения.

В функционалистских терминах гражданское общество можно понимать как социальное измерение или подсистему, которая, подпитываясь от этих других сфер и попадая под сдерживающее влияние их императивов, в свою очередь, предпринимает сдерживающие их действия. Пожалуй, в феноменологическом смысле можно сказать, что гражданское общество принимает на себя некоторые основополагающие обязательства, от которых зависит жизнедеятельность данных сфер. В самом деле, “гражданское общество” образует значительную часть публичного жизненного мира, на котором зиждется современная социальная организация.

Человек может одновременно принадлежать и к гражданскому обществу, и к разнообразным социальным институтам. Участвуя в деятельности корпораций, государства, церкви и семьи, люди, если они являются

гражданами, действуют при этом также и как члены гражданского общества. Благодаря такому “двойному членству” участвующий в этих различных и существенно партикуляризированных институтах, обретает связь с личностями, опытом, нормами и санкциями вне пределов этих специфических сфер.

Однако лишь в меру утверждения в обществе более универсальной гражданской солидарности “личности” как таковой могут быть гарантированы ее права и предписаны ее обязанности — те права и обязанности, которые способны, и нередко успешно, конкурировать с более узко направленными побуждениями и ограничениями в столкновении с ними.

### *Литература*

1. *Bobio N.* The Future of Democracy. — Minneapolis, 1987. — P. 24.
2. *Keane J.* Democracy and Civil Society. — London, 1988. — P.3.
3. *Heller A.* On Formal Democracy // Civil Society and the State. — London, 1988.
4. *Lefort C.* Democracy and Political Theory. — Minneapolis, 1988. — P.19.
5. *Lefort C.* The Political Forms of Modern Society. — Cambridge, MA, 1986. — P.252—253.
6. *Held D.* Models of Democracy. — Stanford, CT, 1987. — P.274—277.
7. *Hobbes T.* Leviathan. — New York, 1958. — P. 388.
8. *De Tocqueville A.* Democracy in America. — New York, 1954.
9. *Polanyi K.* The great transformation. — Boston, MA, 1957.
10. *Cohen J.* Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory. — Amherst, 1982. — P. 24.
11. *Cramsci A.* Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. — London, 1971.
12. *Gouldner A.* The Two Marxisms. — New York, 1980. — P. 363—373.
13. *Habermas J.* Structural Transformation of the Public Sphere. — Cambridge, 1989. — P. 27.
14. *Praguer J.* Totalitarian and Liberal Democracy: Two Types of Modern Political Orders // Neofunctionalism. — Beverly Hills, CA, 1985. — P. 179—210.
15. *Lewis F.* Needs of Civil Society // New York Times. — 1989. — August, 29.
16. *Keane J.* Democracy and Civil Society. — London, 1988. — P. 3, 14.
17. *Cohen J., Arato A.* Civil Society and Political Theory. — Cambridge, MA, 1992.
18. *Held D.* Models of Democracy. — Stanford, CT, 1987. — P. 281.
19. *Wolfe A.* Whose Keeper? — Berkeley, 1989.
20. *Seligman A.* The Idea of Civil Society. — New York, 1993.
21. *Pateman C.* The Fraternal Society Contract // Civil Society and the State: New European Perspectives. — London, 1988. — P. 101—128.
22. *Shils E.* The Virtue of Civil Society // Government and Opposition. — 1991. — № 26. — P. 3—20.
23. *Walzer M.* The Civil Society Argument // Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community. — London, 1992. — P. 90—107.
24. *Ahrne G.* The Organizational Prerequisites of Civil Society (Paper presented to the ISA World Congress). — Bielefeld, Germany, July 1994.
25. *Kimmerling B.* Patterns of Militarism in Israel // European Journal of Sociology. — 1993. — № 34. — P. 196—223.
26. *Boltanski L., Thevenot L.* De la justification. — Paris, 1991.