

Н.А.Кащей

## ДИАЛОГ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ПЛЮРАЛИЗМА

Обращение к диалогу как культуре современного социально-политического взаимодействия связано с характером нынешнего периода развития цивилизации, его отличие от предыдущих состоит в том, что впервые объектом человеческой деятельности становится формирование сознания. Предпринимаемое исследование диалога в понимании классика политического плюрализма Х.Арендт способствует взаимопониманию и взаимной толерантности людей, представляющих различные политические взгляды, и может оказать помощь в социально-политическом конструировании эффективных каналов межкультурной и межпартийной коммуникации. В настоящей работе осуществлен анализ политики как совместного диалога и, исходя из представлений Х.Арендт о действии как взаимодействии, обозначены возможности и границы причастности к политике.

**Ключевые слова:** политическая риторика, гражданское общество, плюрализм, совместное политическое, мнение, власть, Ханна Арентт

Смысл существования современного общества состоит в укреплении жизнеспособности социума путем роста его самоорганизации, это предполагает не только свободную самореализацию индивидов, их потребностей и интересов, но и стремление этих индивидов «к экспансии в сферу политики, где решаются важнейшие вопросы жизни общества» [1, с. 136]. Эта экспансия наиболее ярко нашла отображение в специфическом явлении современной политической жизни, которое принято называть плюрализмом.

Мы, конечно, не будем здесь предлагать готовых рецептов по разрешению основных политических коллизий современного плюрализма, а попытаемся говорить о связи между политикой и диалогом в гражданском обществе как необходимом условии их разрешения. Вместе с тем, не вызывает сомнений тот факт, что диалог в политике выполняет множество функций, которые либо отменяются, либо существуют — в зависимости от избранных целей — в различных социально-политических практиках. То, что всегда может выполнять диалог в политике, есть работа по конституированию исключительного и особенно представительного политика в лице общественной подсистемы, а наличие плюрализма ведет к зависимости от степени интенсификации общественного сознания. Необходимо политически гарантировать не только плюрализм мнений о целях деятельности, но и вместе с тем так же необходимо обеспечить поиск механизмов интеграции и координации, в которых осуществляется политическая деятельность общества.

В нашу задачу входит исследование политики как совместного диалога, в котором осуществляется политическая речь, конкретизируется открытость общества, обозначаются возможности и границы причастности к политике, в качестве примера выступает неоаристотелевски окрашенная теория политического плюрализма Ханны Арентт. Аристотелевская дефиниция человека как разумного и политического существа в аренттовской интерпретации сводится к его способностям говорить и действовать. Разговор, который вызывает мыслительную или реальную деятельность по изменению политической практики, является риторическим и порождает совместную политику. Действие и речь требуют для своего осуществления внешней локализации так же как слух и зрение людей. Чтобы действие и разговор были общедоступными, эта «внешняя локализация» должна быть «общественным пространством».

Если люди хотят совместного разговора друг с другом, если они хотят со-трудничать, то они должны выходить из «своих четырех стен» и «со-бираться». Только если они покидают «сферу частного», они имеют возможность участвовать в общественном разговоре и действии. Это двояко предполагает, что они могут и хотят. «Со-бирают-ся» предполагает прежде всего «свободу передвижений», которая принадлежит к «самым элементарным и самым важным из негативных свобод; так как городские стены и национальные границы служат всегда только одной цели выделять и разграничить пространство, в пределах которого человек может передвигаться свободно» [2, с. 354].

Однако, «могут передвигаться свободно» не равносильно «хотят передвигаться свободно». Условием равенства действия выступает не только понимание себя как свободного, но и желание достигать свободы. Одиночка в своем обособлении никогда не свободен. У греков считалось: «Кто свободно передвигается, тот свободен. (...) Поэтому свобода требовала всегда специального места, где люди могли собираться, место собраний, агора концентрировала вокруг себя жизнь полиса» [3, с. 37]. Будь то агора или римский форум и т.п., они всегда являются не только «присутственным местом», но и местом, где выражаются мысли и собираются предложения, о затем собранные решают о справедливом — несправедливом, полезном — вредном и т.д. Общественное пространство как место свободы устраняет бесполезность и ограниченность одиночки. Ханна Арентт даже считает, что «без вхождения в возможное земное бессмертие не может быть серьезной ни политика, ни общий мир, ни публичность», в заботе о благе собственной души лежит «мировое совместное внутри нас самих», которое связывает нас «с теми, кто были перед нами и с теми, которые придут после нас» [3, с. 54].

Человеческое общество коммуникативной свободы и равенства предполагает наличие публичного форума, в котором сосуществуют различные платформы и позиции, даже те, которые никогда не совпадают. Только в разнообразии перспектив существует общий мир, который «конструируется» со-бренными, поскольку они способны к «принятию перспективного». Ханна Арендт различает речь и разговор как понятия политического языка. «Свобода слова и мысли, как мы их понимаем, являются неотъемлемым правом индивидуума выражать самого себя и собственное мнение, чтобы поставить себя на место другого, убедить его, разделить с ним свою позицию» [2, с. 56]. В другом месте она говорит: «Жизнь-в-действительном-мире и совместная-о-ней-речь являются в основе одним и тем же, и частная жизнь греков проявлялась «по-идиотски», так как ими это разнообразие речи-о-... было отклонено, а вместе с тем и опыт, приближавший действительный мир» [2, с. 52]. «Речь» — в отличие от только физиологического «разговора» — означает ориентированную на понимание языковую деятельность людей. Поэтому «разговор-друг-с-другом» — или как это иногда называется: совместная речь — является подробным, но точным наименованием диалога. Свобода слова предполагает и то и другое: свободу беседы и свободу речи. У Ханны Арендт речь идет в первую очередь о риторике диалога или беседы.

Способность разглядеть одну и ту же вещь с самых различных точек зрения составляет мир человека, и позволяет обмениваться местами с другими, находящимися в том же мире, такая истинная свобода действий достигается в мире духовного, который параллелен миру физического. Убеждать другого и со-убеждаться является политическим способом существования свободных граждан полиса. Так, Ханна Арендт рассматривает главную политическую добродетель, которая у Аристотеля называется “*phronesis*”, в латинском варианте “*prudencia*”, а в немецком языке XVIII столетия чувством солидарности “*der Gemeinsinn*”. Эта «мировая мудрость» — как она её интерпретирует — не противостоит «софии», идеалу мудрости философов, и основывается скорее не на концепции истины, а на докхе.

Ханна Арендт неоднократно описывает процесс беседы, говоря о нем как о «рассуждении или разьяснении» или как о «споре», выделяет характерные слабые стороны беседы: «Как ничто непрерывная беседа людей спасает человеческие дела от присущего им преходящего характера; но также беседа вновь порождает преходящее, если в ее результате не формулируются значимые понятия, которые должны стать для мышления и памяти дорожными указателями» [2, с. 283]. Она не только говорит о «радости откровенной беседы» [4, с. 99], но и показывает насколько коммуникация как форма и путь мышления противоположна «адвакаторству», как она соотносится с логическим мышлением.

Если в переговорах добиваются консенсуса — греки называли этот процесс “*sympelthein*”, — тогда взаимно-договаривающиеся необходимо имеют равные права в политической деятельности и эта деятельность становится преимущественно деятельностью изегорической. Юридическая тождественность (*isonomie*) и свобода митингов и собраний (*isegorie*) являются основами свободы слова и понимаются как свобода диалога, как свобода: «все дела регулировать посредством совместной речи и во-взаимном-само-убеждении» [2, с. 39]. В этом отношении любопытны четыре примера из социально-политической практики, которые приводит Арендт для иллюстрации тесной взаимосвязи, существующей между риторикой и политикой. Эти примеры представляют собой четыре основополагающих типа исторического взаимодействия риторики и политики, дадим им краткую характеристику:

1. Типичным проявлением свободы диалога является жизнь (не платонизированная) Сократа. Наша традиция политического мышления начинается, считает Арендт, когда для Платона смерть Сократа стала причиной потери веры в полис и одновременно сомнения в учении Сократа, прежде всего, в его понимании доксы. В отличие от Платона, который поставил на место вероятных мнений непреходящую истину, Ханна Арендт придерживается сократического учения. Так как для неё он был «мыслителем, который оставался всегда среди людей, не боялся рынка, был гражданином среди граждан, по отношению к которым ничего не помышлял не достойного гражданина и требовал этого от других» [3, с. 148]. Он впутывал своих ближних в беседы о боге и мире, но «в отличие от профессиональных философов он, кажется, имел потребность разузнавать у своих ближних: является ли его беспомощность также их — и это кое-что совершенно другое, чем тенденция находить решение для загадки и затем демонстрировать его другим» [3, с. 149]. Сократ — человек, который в своих диалогах «пронизывал насквозь словами» дела, людей и их мнения, прежде всего, о сосуществовании в полисе. Для него в этом «пронизывании» не существует никакой прибыли, никакого «правильного» результата, никакого очередного решения. Ничего и никогда не гарантирует вопрошающий Сократ в своей риторической установке на политическую открытость.

2. Американская революция — революция риторики диалога. Именно примером диалога-риторической политики предстает в изображении Ханны Арендт американская революция 1776 года, которая закончилась «с поистине триумфальным успехом» и имела как будто локальное значение в противоположность Французской революции, которая закончилась «катастрофой», однако определила весь последующий ход «всемирной истории». У американской революции отсутствует сенсационность, яркие выступления народных масс, казни; война за независимость начинается только после революции. Пожалуй, это было обусловлено специфическим характером политической рассудочности, которое складывалось в политических объединениях «имевших право собираться в ратушах, чтобы обсуждать там общественные дела» [3, с. 151]. Народ на этих городских собраниях, а чуть позже депутаты конгресса исполняли «не только свой долг, но и получали удовольствие от совместных диспутов, консультаций и принятия решений» [3, с. 152]. Не просто правительство дает

конституцию народу, а наоборот, правительство включалось в конституцию, которая гарантирует народу «процветание» и свободу слова. Американская конституция является выражением диалога в действии, общественной основой ответственности за всеобщее благо; т.е. «никто не может называться «счастливым», кто не принимает участие в общественных делах, никто не свободен, кто не имеет никакой власти, а именно возможности участия в публичной власти» [3, с. 154].

3. Французская революция — революция монолога. Хотя американская революция состоялась несколько раньше французской, но конкретных фактов влияния событий 1776 года на события 1789 года не имеется. В централизованной, монархической Франции революция готовилась в немногочисленных светских кругах и началась снизу как стихийное «восстание народа за свободу, и приобрело черты волнения люмпена крупного города» [3, с. 158]. В этом «шторме» не было ни времени, ни помещений для обдумывания и совещаний, это время — больших речей и великих ораторов. Спор гирондистов и якобинцев, спор о «свободе» или «народном благе» был спором руководителей партии, а не дискуссией народа. Ссылка лидеров французской революции на волю народа принципиально исключает согласие, поскольку «не существует никакого возможного согласия между различными человеческими волями, в то время как можно добиться соглашения между людьми, которые имеют различные мнения» [3, с. 160].

«Среди лидеров, которых революция подняла на пьедестал, смогли удержаться у власти только те, кто стал оратором толпы» [3, с. 161], они были готовы повиниться освобожденным «стихийным силам» масс, отдать себя их слепой жажде разрушения. Эти несчастные, лишенные прав, бедствующие люди боролись не за величественные идеалы свободы, а за устранения нищеты и бедности, за перераспределение благ. Разумеется, что «ни одна революция никогда не решила социальный вопрос и не освободила человека от нужды; если вообще, затем это удавалось, то благодаря только и только современной технике. Сегодня, во всяком случае, ничто не кажется таким устаревшим и совершенно излишним, чем пытаться, освободить человечество политическими средствами от бедности, забывая о том, что нет ничего напраснее и опаснее этого» [3, с. 165].

В процессе становления политической независимости — со времен греческих тираний и инквизиции до национал-социализма и сталинизма — политическая система всегда покоилась на монологической речи; то есть: риторика диалога запрещалась и соответственно не могла развиваться в системе всеобщего доносительства, не подрывая ее основ. Если смысл политики — это свобода, тогда плюрализм — основа, разнообразие мнений — условие, а диалог — место политической сопричастности. В какой мере «тоска по освобождению... идентична воле к свободе» [4, с. 165], остается вопросом; как остается и вопрос, в состоянии ли и в какой мере демократия может осуществлять это право.

4. Студенческие волнения — диалого-риторическое начало в монолого-риторическом завершении. Обе сформулированные ранее проблемы могут пониматься с определенной точки зрения как основная проблема всемирного студенческого протеста. Это может показаться причудливым, присоединить представление о двух великих революциях к небольшим замечаниям Ханны Арендт о «студенческом мятеже» [4, с. 171]. Тем не менее, их восприятие имеет значение в связи с поставленной здесь риторической проблемой. Студенческое движение начиналось в 50-ые годы прошлого века с правозащитного движения на юге США и прокатилось от Гарварда до университетов востока, ему удавалось не только «изменять мнения и климат в стране», но и в южных штатах многого добиться в борьбе за равноправие американских негров. Когда их политическая деятельность достигла определенных целей, студенты направили ее против университетов, против господствующего там бюрократического регламента. В письме Карлу Ясперсу она пишет о студенческих беспорядках в Чикаго, что студенты ожидают, что их вопросы будут всесторонне и основательно обсуждаться. Только когда этого не происходило, они занимали административные здания: «Три дня спустя они вновь добровольно собрались, обсудили все вовремя и строго придерживались всех парламентских правил игры. Каждый брал слово, всех слушали, никто не осистывался, все предложения ставились по порядку. Короче, это не был сброд... к пожеланиям прислушиваются и аргументы приводят всегда одинаково живо... Отчетливо выделялась образцовым порядком 20-летняя одаренная еврейская девушка, которая руководила собранием и имела абсолютный авторитет» [5, с. 375].

Некоторые из целей движения, как например, борьба за «право участия в принятии решения» (*participation democracy*), были заимствованы из самых лучших революционных традиций, а системы советников — стали самой аутентичной из рожденных революцией форм государственного правления. Разумеется, в своей основе это движение, вопреки риторике новых левых, не имела никакой теоретической глубины. «Бунтующие студенты не представляют собой никакого класса, как бы этого не желали некоторые силы вне университетов, и никакую общественный класс или группу за собой повести не могли» [5, с. 375]. Они остаются «в себе», создают фракции, борются друг с другом, обсуждают дни и ночи напролёт, но из совместного разговора никаких действий не следует. Едва ли удивительно, что изматывающие «сидячие забастовки», в конечном счете, принесли разочарование. То, что начиналось в обсуждениях, заканчивалось не действием, а подменялось активностью. Риторика диалога трансформировалась в риторику речи. После того, как «привидение нового человека исчезло, многие из идеологов 60-х влачат жалкое существование» [5, с. 375], итог ни в коем случае не нов.

Эти иллюстрации в первую очередь говорят о власти или силе слова, к этим понятиям у Ханны Арендт также есть собственный подход. Она говорит о том, «что власть возникает всюду, где люди собираются и сотрудничают, и всегда исчезает, если они отсутствуют» [2, с. 240]. Эта «частная» власть основывается на

способности людей собираться вместе и сотрудничать друг с другом на обще установленных принципах. «Одиночка никогда не располагает властью (...), если мы говорим о ком-то: «он имеет власть», — в действительности это означает, что он уполномочивается определенным количеством людей действовать от их имени» [2, с. 45]. Они могут «уполномочивать» до тех пор, пока он им позволяет собираться, обсуждать и решать, а также могут «лишать власти», хотя есть большая опасность, что выигранную власть будут пытаться сохранить силой или каким-либо законом о предоставлении чрезвычайных полномочий. Поэтому требуется гарантировать «частную» власть властью «организационной». Отцы американской демократии решили эту задачу в конституции таким образом, что «власть и свобода» в ней объединяются. Для них свобода была ничем иным как «естественной властью, которую мы желаем осуществлять или позволяем» [3, с. 195].

Вывод. Предпринятое краткое знакомство со структурным описанием и методами анализа риторических стратегий социально-политического взаимодействия на примере Х.Арендт позволяет человеку и социальным группам перестать быть жертвами манипулирования, пассивными объектами, дает знание, необходимое для человека в современном демократическом обществе и формирует культуру современного политического диалога.

- 
1. Ачкасов В.А. Политическая нация и гражданское общество в современной России // В поисках гражданского общества (Серия «Научные доклады»; вып. 5). Великий Новгород: НовГУ, 2008. С. 135-147.
  2. Arendt H. Wahrheit und Lüge in der Politik. München: Minerva-Publikation, 1987. 487 s.
  3. Arendt H. Was ist Politik? München: Minerva-Publikation, 1993. 594 s.
  4. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В.Борисовой; под ред. М.С.Ковалевой. М.: Центрком, 1996. 672 с.
  5. Arendt H. Briefe 1925 bis 1975: und andere Zeugnisse. Frankfurt: V.Klostermann, 1998. 435 s.

#### References

1. Achkasov V.A. Politicheskaya natsiya i grazhdanskoe obshchestvo v sovremennoy Rossii [Political nation and civil society in modern Russia]. V poiskakh grazhdanskogo obshchestva (Seriya "Nauchnye doklady", iss. 5). Velikiy Novgorod, 2008, pp. 135-147.
2. Arendt H. Istoki totalitarizma [Orig.: The Origins of Totalitarianism. New York, 1951]. Moscow, 1996. 672 p. (In Russ.).
3. Arendt H. Wahrheit und Lüge in der Politik. München, Minerva-Publikation Publ., 1987. 487 s.
4. Arendt H. Was ist Politik? München, Minerva-Publikation Publ., 1993. 594 s.
5. Arendt H. Briefe 1925 bis 1975: und andere Zeugnisse. Frankfurt, V.Klostermann Publ., 1998. 435 s.

**Kashchey N.A. Dialogue in the Political Culture of Pluralism.** Appeal to the dialogue as a culture of modern sociopolitical interaction is associated with the nature of current period of civilization development. Its difference from the previous ones is that for the first time the formation of consciousness becomes an object of human activity. An ongoing study of the dialogue in the perspective of the classic of political pluralism H.Arendt promotes mutual understanding and tolerance of people representing different political views. It can assist in the sociopolitical construction of effective channels of intercultural and interparty communication. This paper analyzes politics as a joint dialogue and, according to H.Arendt's views on action as interaction, identifies opportunities and limits of involvement in politics.

**Keywords:** political rhetoric, civil society, pluralism, political sharing, opinion, power, Hannah Arendt.

**Сведения об авторе.** Николай Александрович Кашей — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого; Nikolay.Kashchey@novsu.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 15.04.2019. Принята к публикации 30.05.2019.