

A. САГИКЫЗЫ

## ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗАЦИИ ПОЛИТИКИ

Одним из непосредственно очевидных принципов и критериев гуманизации политики является минимизация политически легитимированных форм насилиственных действий. В эпоху глобализации человечество особенно нуждается в глобальной политической этике и эффективных технологиях реализации ее принципов, которые должны противостоять волнам насилия, террора, разнообразных форм дискриминации, практикам манипуляции сознанием и прочим проявлением антигуманизма. А.С. Панарин отмечал: «Глобальный порядок, как и все остальное в мире, имеет альтернативные варианты и сценарии; наше человеческое достоинство состоит в том, чтобы по возможности отстоять наиболее гуманные и справедливые из них» [1, с. 11].

Классик британской школы международных политических отношений Хэдли Булл отмечает, что в анализе межгосударственных отношений сложилось три конкурирующих между собой парадигмы анализа и описания международной политики и ее субъектов [2].

1) Гоббсианская («реалистская») традиция описывает международные политические отношения как состояние войны всех против всех, как ярко выраженную игру с нулевой суммой, поскольку интересы каждого государства исключают интересы любого другого государства. По словам Платона, мудрый законодатель должен руководствоваться в своей деятельности пониманием того, что все находятся в войне со всеми как в частной, так и в общественной жизни, и каждый с самим собой. Расширенной или модифицированной версией этой традиции является концепция Самюэля Хантингтона о сущности современного миропорядка как столкновения или войны цивилизаций. Гоббсианская модель исходит из постулата о том, что любые моральные цели и мотивы в международной политике – это цели и мотивы самого государства, цели и мотивы его самоутверждения. Поэтому взаимоотношения государств развиваются в морально-правовом вакууме, а единственными правила или принципы, действенные в этой сфере политики как этатизированной системы перманентной войны и насилия – это правила выгоды и целесообразности, отторгающие все гуманистические проекты.

2) Кантианская («универсалистская») традиция исходит из того, что сущностным содержанием международной политики является не кон-

фликт между национальными государствами или союзами государств, а надгосударственные, транснациональные социальные связи, соединяющие индивидов как граждан единого человеческого сообщества или *системы свободы*, в котором организация «внешних форм общежития» согласована с принципами самозаконодательства свободной воли индивида. Согласно Канту, к идеалу всемирного граждански-правового состояния общества, обладающему априорной достоверностью как долг человеческого рода по отношению к самому себе, люди как моральные существа не могут не стремиться. В области международных отношений имманентно присутствуют моральные императивы, но эти императивы предписывают не расширение и углубление отношений сотрудничества между государствами, а ниспровержение системы государств и ее замену космополитическим сообществом, основанным на сообразной с ценностно-нормативными требованиями «чистейшей нравственности» ассоциированной деятельности свободных индивидов.

3) Гроцианская («интернационалистская») парадигма занимает промежуточную позицию по отношению к реалистским и универсалистским установкам анализа международной политики. Как и в гоббсианской традиции, здесь главными субъектами международной политики считаются национальные государства в системе государств, а не человеческие индивидуумы (как это утверждается сторонниками кантианской модели). Но в отличие от реалистской модели гроцианская парадигма рассматривает взаимодействие суверенных государств как подчиненное определенным международно-признанным моральным и правовым нормам, в рамках которых развертываются отношения не только соперничества, но и сотрудничества. Отличие гроцианской и кантианской модели заключается в том, что первая рассматривает международную политику в контексте международного общества, а вторая рассматривает функционирование потенциального сообщества человечества в международной политике.

На основании каждой из отмеченных Х. Буллом парадигм сформировались разнообразные политические доктрины, предлагающие различные интерпретации международно-политических отношений. Вместе с тем следует подчеркнуть, что описанные Х. Буллом модели международной политики являются не только формами, в

которых осуществляется ее концептуальный анализ, но они практически реализуются в политической идеологии и практике межгосударственных отношений. Гуманистическое содержание политики выступает в сложных отношениях зависимости от того, каким образом распределяются и взаимодействуют данные модальности международной политики в тот или иной конкретный исторический период.

Мир постмодернизма характеризуется мозаичностью, смешением стилей, сосуществованием альтернатив, в том числе и в политике. Гоббсийская модель международной политики, основанная на силовом противоборстве государств, отнюдь не отошла в прошлое в эпоху глобализации. При этом современная политическая идеология, основанная на постулатах гоббсийской парадигмы, предлагает различные способы легитимации применения разнообразных форм насилия в межгосударственных отношениях. Насилие, в том числе и прямое применение военной силы в обход государственных границ и норм международного права, провозглашается одним из необходимых способов утверждения гуманистических ценностей, продвижения в глобальном масштабе принципов свободы, демократии, прав человека. Разрабатывается и соответствующий политический лексикон терминов и фразеологизмов, в котором неоценимую роль для политической идеологии играют эвфемизмы типа «гуманистическая интервенция», «миротворческие силы». С помощью подобных идеологических конструкций моральные императивы политики, которыми руководствуется кантианская парадигма, вписываются в структуры политики, направленной на защиту интересов и реализацию своеокрыстных целей национального государства (его политической элиты). Государства, в том числе и относящие себя к наиболее развитым политическим режимам консолидированной демократии, берут на себя, помимо решения собственно политических задач, еще и духовную миссию, поднимая свою деятельность до этических высот и тем самым открывая дорогу для насилия и конфронтации внутри и вовне страны (А.А. Гусейнов).

Типичная морально-демагогическая аргументация, применяемая в этом случае, заключается в том, что принцип государственного суверенитета, международное право, в том числе Устав и Хартия ООН и многочисленные конвенции, могут не соблюдаться во имя защиты «гуманистических ценностей свободного мира». Например, об этом прямо и откровенно заявила государственный секретарь администрации Дж. Буша

Кондолиза Райс, сказав, что при преследовании своих геополитических интересов США, играющие особую роль в современном мире, «не должны себя ставить в зависимость от всяких международных конвенций» [3, с. 45]. Как отмечала газета «Нью-Йорк Таймс», принятие в 2002 г. доктрины «предваряющего удара» официально зафиксировало политическую установку на то, что США более не беспокоятся о том, что они дают дурной пример «односторонними действиями вторжения в другие страны и низвержения их правительств» [3, с. 40]. При принятии решений, односторонне выгодных для Америки, США даже со своими партнерами более не желают ни сотрудничать, ни консультироваться. При этом «благожелательная американская глобальная гегемония» априорно объявляется наиболее гуманной и справедливой, гарантирующей международную стабильность, регламентирующей и направляющей глобальный либерально-демократический прогресс более успешно, чем любая из альтернативных возможностей становления нового мирового порядка. Ведь американцы без тени сомнения или иронии уверены в том, что Америка выше остального мира не только в технологическом, военном и экономическом отношении, но и в моральном плане, что американская система ценностей является единственной системой, способной преобразовать мир на гуманистических началах свободы, равенства и демократии. Недаром символом веры американцев является наивно-высокомерный лозунг: «Бог на нашей стороне».

Общетеоретическая проблема, поставленная классификацией Х. Булла, заключается, в том, возможна ли политическая практика и соответствующая политическая идеология установления справедливого, ненасильственного мирового порядка, реально основанного на принципах ненасилия как в международных отношениях, так и в сфере политики в целом.

И.А. Бабин, рассматривая проблемы геополитики в контексте концепции культуры мира, высказывает мнение, разделяемое подавляющим большинством политологов, придерживающихся в прочих вопросах самых разных убеждений и мнений: «Как идеал культуры мира ненасилие может и должно стать моральным императивом поведения всех субъектов – от человека до государства – и во всем спектре отношений – от межличностных до геополитических, международных. Но эффективная безопасность (которая и означала бы избавление от крайних форм насилия) не может основываться ни на абсолютизации силы, ни на утопии антинасилия. По край-

ней мере, в том реальном мире, в котором мы живем и будем жить еще долго» [4, с. 96]. Таким образом, ненасилие расценивается как заслуживающий всяческого уважения и поддержки моральный призыв или идеал, но этот идеал утопичен и не может служить нормативной или теоретической моделью реальной политики в реальном мире. Насилие как таковое неискоренимо, и попытки очистить от него политику способны обернуться лишь новыми кризисами, трагедиями и страданиями, как и любые попытки практической реализации любых благонамеренных социальных иллюзий. Речь может идти только о гуманизации насилия, об избавлении от его крайних, варварских, бесчеловечных форм и их замене «формами цивилизованными, рациональными, социально приемлемыми и ответственными» [4, с. 95]. Поскольку сущностью государства, согласно М. Веберу, является отношение господства людей над людьми, опирающееся на монополию на легитимное насилие, то идеал ненасилия предполагает безгосударственную, следовательно, неполитическую, организацию общества, т.е. переход к совершенно иному типу социальной онтологии, нежели тот, который определял весь ход культурно-цивилизационного развития человечества, начиная с древнейшей истории.

Б.Г. Капустин, развивающий своеобразную «теоретическую этику политического насилия», полагает, что насилие связано с политической властью не случайно и не внешним образом, но должно быть включено в определение сущности и природы политики: «Насилие – не акциденция, но часть самой субстанции категории «политика»... политика насильственна всегда, хотя формы насилия и цели его применения могут варьироваться в зависимости от политического контекста» [5, с. 6]. При абстрактно-гуманистическом подходе, свойственном, например, классической традиции нравственной философии, политической философии Просвещения и т.д., разум противопоставляется насилию (согласно А.А. Гусейнову, с позиций гуманистической философии и теоретической этики «насилие не может быть вписано в пространство разума и морали»). В «критической теории» Франкфуртской школы и в концепциях постмодернизма в целом разум низводится к орудию насилия. Л. Витгенштейн приходит к выводу о том, что насильственный характер носит любая логически строгая аргументация. Согласно М. Фуко, вся до сих пор протекшая человеческая история выступает по своей сути и поэтому может быть понята как смена одного вида насилия, введенного в

систему рационально обоснованных и узаконенных правил отправления политической власти, на другой. Но эти две концепции отношения разума и насилия, по мнению Б.Г. Капустина, односторонни. С его точки зрения, нормативно-сущностное и вместе с тем конкретно-исторически определенное противоречие политики наиболее адекватно передается формулой: «Разумное господство и разумное насилие сопротивления». В соответствии с этой формулой ненасилие предстает не как альтернатива или контрадикторная противоположность насилия, но как его специфическая форма или «момент». Например, по учению Махатмы Ганди, ненасилие не равнозначно непротивлению политическому насилию (угнетению, дискриминации, политическому диктату, произволу, принуждению, беззаконию и т.д.), но оно должно *пересилить насилие*.

Нравственные и вместе с тем политические характеристики феномена насилия определяются тем, что насилие есть «узурпация свободной воли» (А.А. Гусейнов). Поэтому, скажем, если я силой препятствую нетрезвому приятелю сесть за руль машины, то эти действия можно квалифицировать как «насилие во благо»: будучи насилием по признакам физического порядка, они не являются насилием по своему нравственному содержанию. Это не насилие над свободной волей, а подавление несвободной и неразумной (нетрезвой) воли. Однако здесь возникают каверзные вопросы. Например, если отец заставляет сына учить уроки, когда тот не имеет ни воли, ни желания этим заниматься, то являются ли эти действия насилием? Если не отрицать у ребенка наличия свободной воли (а по отношению к старшеклассникам или студентам такое отрижение крайне затруднительно), то применение предложенного А.А. Гусейновым формального критерия требует квалифицировать эти действия именно как насилие. В этом смысле Б.Г. Капустин справедливо замечает, что насилие есть функция ситуации, а не самостоятельная сущность. Но тогда повисает в воздухе приведенный выше по тексту его же тезис о субстанциальности политического насилия, о том, что «политика насильственна всегда, хотя формы насилия и цели его применения могут варьироваться в зависимости от политического контекста». Точнее говоря, этот тезис вводится в определенное понимание сущности политики как ситуации, определяемой субстанциальным отношением принуждения, навязывания своей воли другим вопреки их сопротивлению, ситуации столкновения господствующей и противоборствующей воли. Но если по-

литика априорно определяется как отношение насилия в его различных проявлениях и формах, то «политика ненасилия» становится *contradictio in adjecto* – противоречием в определениях. Соответственно, гуманистические измерения политики становятся при этой предпосылке производными того же структурно укорененного в политике феномена насилия.

Следуя этой логике, Б.Г. Капустин, излагая «азы философии праксиса», которые вместе с тем есть и «азы политики», утверждает: «Политика возможна лишь как игра свободных и разумных воль друг с другом, в которой взаимное насилие всегда присутствует как условие свободы и нравственного самоопределения людей. И эта игра предотвращает узурпацию Разума одной из сторон, ибо разум – всегда нечто оспариваемое в игре и вместе с тем формируемое ею» [5, с. 13]. В этом своеобразном определении «*Homo politicus*» (человека политического) как синтезе представлений о человеке как «*Homo ludens*» (человеке играющем), «*Homo sapiens*» (человеке разумном) и «*Homo hostilis*» (человеке враждебном) именно последнее выступает определяющим основанием. Если насилие выступает трансцендентальной структурой и субстанциальным началом разума, нравственности, свободы, то прекращение взаимных насилий означает конец политического и начало «страшного безмолвия угнетенных». В отношении проблемы гуманистических измерений политики, из занятой Б.Г. Капустиным позиции следует, что не переход к диалогу, взаимопониманию, сотрудничеству и т.д. сторон или субъектов политического процесса, но постоянное воспроизведение политического насилия является имманентной формой и условием *sine qua non* процесса гуманизации политического пространства даже самого благополучного либерально-демократического общества. Насилие, являясь, по содержащемуся в книге Ж. Сореля «Размышления о насилии» определению, вмешательством разумной воли в действие механических причин, и есть признание свободной воли, чести и достоинства тех, на кого оно обращено. Таким образом, гуманистический смысл насилия как этико-политического феномена заключается в том, что «творческое» насилие есть «борьба за общую мораль против аморальности «механической системы» [5, с. 24] – в том числе и прежде всего системы ключевых институтов современного либерального общества.

«Этика политического насилия» Б.Г. Капустина является одним из вариантов политической идеологии, разрабатываемой в русле «гоббси-

анской» парадигмы философско-политологического анализа. При допущении исходных предпосылок данной парадигмы рассуждения Б.Г. Капустина вполне логичны и доказательны, имеют силу «практически-истинной абстракции». Однако только насилие над нашим нравственным чувством способно примирить нас с выводами рафинированной теоретической рефлексии, принимающей насилие в качестве субстанциального основания всемирно-исторического процесса и безальтернативной парадигмы этико-политического дискурса. И даже бесчисленные и неоспоримые факты фундаментальной роли, которую в истории и в современной политике играет насилие в его разнообразных формах, не могут служить решающим аргументом, убеждающим нас в имманентности насилия политическому как таковому, или, говоря словами Б.Г. Капустина, имманентности насилия субстанции политического. Ф. Энгельс отмечал: если нравственное сознание народа объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, то это доказывает отнюдь не теоретическую беспомощность и неразвитость массового сознания, а то, что данный факт *пережил сам себя*. «Что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле» [6, с. 184]. Быть может, проанализированная Б.Г. Капустиным антитетика механически-конформистской десубъективации свободной воли и созидательно-творческих функций насилия, которое не может быть устранено, но лишь поставлено под контроль и введено в институциональные рамки, действительно может рассматриваться в качестве матрицы теоретического истолкования всемирной политической истории. Тем самым еще не решен вопрос о том, не «пережила ли саму себя» данная антитетика как принцип конструирования и анализа политической реальности. От ответа на этот вопрос в значительной, если не в решающей, степени зависит и то, являются ли концепции гуманизации политики на началах нравственных абсолютов «этики ненасилия» лишь «моралистической болтовней о неизменно-абсолютных «разрешено - запрещено» [5, с. 25], или же имеет право на жизнь оптимистический прогноз относительно перспектив идей ненасилия в современную эпоху. В основу такого рода прогнозов заложено убеждение, четко сформулированное В.С. Стёпинным: «Ненасилие – важнейший и безошибочный показатель нравственного развития человека и общества. Вместе с тем оно является прагматическим императивом нашего времени. Вся логика развития современной

цивилизации приводит к пониманию ненасилия как важнейшего условия дальнейшего прогресса и процветания человечества» [7, с. 182].

В учебном пособии «Основы современного гуманизма» его авторы рассуждают следующим образом: гуманность является главным критерием качества политической жизни и политических институтов общества. Однако политическая власть по определению не может быть властью всех и каждого. Поэтому, даже если политик опирается на базовые ценности гуманизма и действует в интересах людей, он «ставит себя в положение над людьми, манипулирует ими, и потому даже самая чистая политика заключает в себе что-то от макиавеллизма», а попытка превратить гуманистическое мировоззрение в политическую идеологию «обречена на провал, на извращение гуманистических идеалов и реальных общественных функций гуманизма» [8, с. 144, 146]. Следует также учесть, что для политического истеблишмента, для людей, находящихся на верхних этажах власти, политическое мышление неизбежно выступает дегуманизированным, поскольку объектами властных распоряжений являются не конкретные живые люди, абстрактные существа.

Против этих аргументов может быть выдвинуто только одно соображение: определение политики как бинарного отношения господства одних людей над другими не отражает ее подлинной сущности. На более фундаментальном, философском уровне политика должна определяться как способ коллективного самоопределения людей в процессе их свободного взаимодействия, которое не направляется и не контролируется никакой иной высшей инстанцией, обладающей привилегией на политическое господство. В этом случае гуманистическое мировоззрение и политическая идеология более не стоят в отношении взаимоисключения, поскольку гуманистические ценности прямо и непосредственно вовлекаются в выполнение политических функций. Ненасилие становится естественной и самоочевидной основой политических технологий и принятия политических решений. Исчезает или отходит на второй план также и принципиальное различие между духовной и политической коммуникацией, между обществом и сообществом (*Gemeinshaft* и *Gesellschaft* Ф. Тённиса), традиционным и открытым обществом (К. Поппер), микроэтикой солидарности малых групп и макроэтикой расширенного порядка взаимодействия (Ф. Хайек) и т.д. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что обозначенная модальность политической коммуникации принципиально отлична

от так называемого общественного диалога, или общеноционального политического диалога власти с народом и представителями политической оппозиции. «Отношение сотрудничества всегда устанавливается на принятых обеими сторонами установлениях. Эти установления могут приниматься на основе традиций, могут быть выработаны в какой-то форме диалога или же могут быть навязаны сильнейшей стороной» [9, с. 57]. Очевидно, что коммуникация по поводу власти всегда будет организована на тех условиях и с использованием тех переговорных технологий, которые навязывает сама власть.

В современной политической философии осознается и реализуется необходимость возвращения к заложенной еще Аристотелем традиции понимания политики как свободного от принуждения и предрассудков взаимодействия равных и свободных граждан, которые, формируя общие ценности и просвещая друг друга, вырабатывают в этом общении или коллективном мыслительном процессе знание (эпистеме) и практическую мудрость (фронезис), позволяющие им принимать справедливые политические решения. Так, например, возвращением к этой традиции и к обоснованной Кантом концепции политических процедур как «публичного употребления разума» является разработанная Юргеном Хабермасом модель делиберативной демократии. В теории делиберативной демократии «неограниченный дискурс свободных и равных граждан является основанием легитимности институтов и норм демократического общества: институты легитимны постольку, поскольку они устанавливают организационную структуру свободного публичного обсуждения, нормы легитимны в той мере, в какой они являются результатом такого обсуждения» [10, с. 51].

Таким образом, модель делиберативной демократии совмещает ценностно-смыслоное и рационально-процедуралистское измерение демократического процесса политического самоопределения граждан на основе открытого обсуждения экономических, политических, социальных проблем и принятия политических решений. Оценивая пути и перспективы интеграции человеческого, гуманистического измерения политики с решением задач модернизации и повышения эффективности системы политического управления в нашей стране можно согласиться со следующим выводом: «Магистральную линию трансформации технологий политического управления в Казахстане можно определить как переход от административно-командной модели тоталитарного

периода через различные формы *авторитарно-бюрократического управления* на стадии модернизации социально-политической системы к *либерально-демократическим моделям «политики интересов»* как завершающего этапа периода политической трансформации и затем, в идеале, к *«постбюрократической», делиберативной форме демократического самоуправления»* [11, с. 181].

### ЛИТЕРАТУРА

- 1 *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. – М.: Русский Национальный Фонд, 2000. – 382 с. (11).
- 2 *Булл Х.* Анархическое общество: исследование проблемы порядка в мировой политике // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Зарубежная политическая мысль. XX в. – М.: Мысль, 1997. - Т. II. – С. 802 - 806.
- 3 *Уткин А.И.* Новый мировой порядок. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 640 с.
- 4 *Бабин И.А.* Геополитика и культура мира как факторы обеспечения безопасности. Дисс. ...канд. полит. наук. – Ставрополь, 2001. – 187 с.
- 5 *Капустин Б.Г.* К понятию политического насилия / / Полис, 2003, № 6. – С. 6 - 26.
- 6 Энгельс Ф. *Маркс и Родбертус*. Предисловие к первому немецкому изданию работы К. Маркса «Ницшета философии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т. 21. – М.: Политиздат, 1961. – С. 180 - 194.
- 7 *Стёпин В.С.* Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991. – М.: Республика, 1992. – С. 182 - 199.

8 *Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А.* Основы современного гуманизма: Учебное пособие для вузов. – М.: Российское гуманистическое общество, 2002. – 350 с.

9 *Гжегорчик А.* Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 54 - 64.

10 *Бусова Н.А.* Делиберативная модель демократии и политика интересов // Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 44 - 54.

11 *Малинин Г.В., Дунаев В.Ю.* Человек и социальное государство. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2005. – 235 с.

### Резюме

Автордың пікірінше, саясатты гуманизациялаудың айқын принциптерінің және критерийлерінің бірі саяси түрде күш көрсетудің жариялы формаларын барынша азайту болып табылады. Жаһандану дәүірінде адамзат ғаламдық саяси этика мен оның принциптерінің іске асының тиімді технологияларын қажет етеді. Ол күш колдану, террор, дискриминацияның әртүрлі формалары, сананы манипуляциялаудың практикасы мен басқа да антигуманизмнің көріністеріне қарсы тұруы керек.

### Summary

In author's opinion one of immediately obvious principles and criteria of humanization of politics is a minimization of politically legitimated forms of violent actions. In the epoch of globalization mankind needs in global political ethics and effective technologies of realization of its principles which must resist to the waves of violence, terror, various forms of discrimination, practices of manipulation of consciousness and other manifestations of anti-humanism.