

ДИАЛОГ В НАУКЕ И ОБЩЕСТВЕ

*В.Г. ФЕДОТОВА***Коммуникация и диалог
в науке и за ее пределами**

XXI Всемирный философский конгресс "Философия перед лицом мировых проблем"¹ (Стамбул, 2003) внешне более походил на конгресс политологов, поскольку проблемы мирового неравенства, терроризма, войны в Ираке, модернизации, глобализации обсуждались на нем активнее, нежели проблемы эпистемологии, социальной философии, философии естествознания и пр. Острая политическая направленность конгресса проявилась в поисках познавательных средств для концептуализации и практического преодоления конфликтных отношений в международной сфере. В числе подобных средств рассматривали концепцию прав человека, включающую экономические права (И. Кучуради, И. Янг и др.), теорию справедливости Дж. Роулза, а также идеи коммуникации и диалога. Присутствие на конгрессе Ю. Хабермаса – автора коммуникативной этики и коммуникативной теории познания – в известной мере гарантировало профессиональный уровень дискуссии. Для многих он символизировал торжество этих концепций, хотя его собственный доклад был о другом.

Коммуникация и диалог

Темы диалога, коммуникации, толерантности, мультикультурализма вошли в число признанных средств познания и преодоления как познавательных, так и реальных противоречий. В настоящее время понятия "диалог", "коммуникация", "толерантность" все больше вытесняют такие термины, как, например, "дискуссия", "обсуждение", "взаимодействие", "взаимоотношение противоположностей", "компромисс", "солидарность", "социальность". Диалог, коммуникация – это, несомненно, и дискуссия, и обсуждение, и взаимодействие людей и идей. Диалог – элемент диалектики, которую характеризуют единством и борьбой противоположностей. От диалога и коммуникации ожидают компромисса, коллективной солидарности и на ее основе возникновения социальности нового качества. Ни одна из этих форм диалога, коммуникации, толерантности не служит панацеей от всех бед, хотя иногда им приписывается подобная универсальность. Они характеризуют не столько содержание, сколько стиль человеческих взаимоотношений.

¹ Его название часто не вполне, на мой взгляд, адекватно проблематике переводят как "Философия перед лицом глобальных проблем".

Понятие диалога восходит к элементу античной драмы, разговору между двумя, а со времен Софокла – тремя актерами. В эпоху Ренессанса под ним стали понимать диспут или политический спор (см. [Диалог, 1989, с. 180–181]). Для М. Бахтина диалог, многоголосие, многомирность – это проблема поэтики Достоевского. Не случайно тон дискуссии в данном журнале задал филолог (В. Григорьев), остро чувствующий стилевое отличие диалогизма от монологизма, но не намеренный вступить в диалог ни с кем из составленного им списка "монологистов" по причине несогласия не столько с их монологизмом, сколько с их взглядами [Григорьев, 2004].

По В. Библеру, диалог – проявление диалектики, и как, развивая эту мысль, справедливо подчеркнул А. Ахиезер, гражданское общество должно включать форум (диалог) социальных сил и между собой, и с властью [Ахиезер, 2004]. Неартикулированность позиций различных социальных слоев, недостаточная коммуникация с властью делает сегодняшнее российское общество аморфным и далеким от гражданского состояния. Понятно, что в условиях советского монологизма идея диалога оказалась захватывающе привлекательной для общественного сознания, но в плане анализа не была серьезно продумана последователями и адептами. То же можно сказать и в отношении ее сегодняшних функций в российском и глобальном сообществах.

Хабермас последовательно проводит в своих работах мысль о том, что тема диалога не соответствует дискурсу модерна, построенному на признании разума и общем стремлении к разумному освоению действительности. Причем модерн для Хабермаса – незавершенный проект. В доказательство этого он подвергает критике попытку Х. и Г. Беме доказать, что подоплекой кантовской критики чистого разума является *диалог* с духовидцем Э. Сведенборгом. Хабермас объясняет, что И. Кант критиковал разум, исходя из его перспективы, то есть в рамках модерна, а вовсе не сопоставляя разум с "иным", "другим", предшествующим ему состоянием (см. [Хабермас, 2003^a, с. 312–315]). Эпоха модерна устремлена к разуму, а не к его оппонированию или диалогу со всем тем, что не имеет таких устремлений. Диалог, который тут мог быть, явился бы диалогом сторонников одной идеи. Потребность в диалоге, коммуникации, по мнению Хабермаса, возникает позже, примерно с Ф. Ницше, пошатнувшего старое здание рациональности.

Не находя в сегодняшнем мире признаков "золотого века рациональности", какими были Новое время и Просвещение, многие тем не менее не сомневаются в регулятивной роли классических представлений о рациональности, побуждающих к поиску новых, неклассических ее форм. Поздняя современность утрачивает монологизм и ищет в диалоге новые разумные основания.

Например, определяющим механизмом коррекции и совершенствования рационального сознания, по мнению В. Швырева, является установка на построение более масштабной модели включения человека в мир. Критически-рефлексивная линия в развитии рациональности в отличие от некритически-оптимистической рассматривается как источник неклассической трактовки рациональности. Став в европейской мысли магистральной линией развития наук о природе, классическая объектная рациональность уже в XVII–XVIII вв. перестает быть единственной формой рационального сознания [Швырев, 2003, с. 122].

Вот с этого момента и возникает необходимость диалога, проблема диалога, но для тех, кто включен в горизонт рациональности, признает ее базовую ценность, ощущает регулятивное значение классических представлений о ней. Это – *диалог разных людей, но при этом все же людей, которые сходным образом понимают мир*. Неклассическая рациональность проявляется в том, что «пафос адекватности "вписывания" в реальное положение дел, подлинность его существования, то есть принципиальная реалистическая установка рационального сознания, сохраняется, но... существенным образом трансформируется. Она оказывается не просто интенцией на предмет познания "сам по себе", но по возможности наиболее точной рефлексивной фиксации специфики той реальной позиции, в которой оказывается субъект в своем отношении к миру, в который он включен» [Швырев, 2003, с. 136].

Ученый убедительно показывает, что тождество разума и бытия, способность разума к овладению условиями существования, провозглашенная в классической трактовке рациональности, остаются основополагающими принципами рационального сознания, но это тождество не представляется предуготовленным, а напротив, зависит от усилий человека, в том числе и от его способности к диалогу и коммуникации. Это подрывает квазиприродную трактовку социальных процессов и процесса познания, показывает, что мир творится людьми и что рациональный способ освоения мира может сделать его лучше, а рациональное познание – надежнее (не даст покинуть "твердую почву"). И это происходит, несмотря на "отказ от монологического идеала привилегированной системы познавательных координат, исходные установки которой санкционируются авторитетом безусловных критериев" [Швырев, 2003, с. 145].

Швырев противопоставляет "конструктивный диалогизм" как "монологическому рациональному познанию", так и "релятивистскому плюрализму". Такую же трактовку дали некоторые участники XXI Всемирного философского конгресса. Они оценили его как диалог парадигм, который "выстраивает картину реального бытия философии как сопряжение различных уровней и форм ее практики. Практики реального философствования. Одновременно это есть и сопряжение различных уровней реальности в пространстве-времени философии" [Суркова, 2003, с. 55]. Я бы добавила, что этому познавательному "правилу" соответствует *социологическое требование отсутствия монополии на истину*, устранившее предпосылки догматизма в научном сообществе и одновременно обязывающее его избежать маргинализации. Кстати, предлагаемая А. Олейником в данной дискуссии приоритетная модель научного кружка перед школой всем хороша, кроме перспектив маргинализации научного знания [Олейник, 2004]. Представляется, что автор не использовал потенциал концепции научных сообществ (революций) Т. Куна и научных сетей и связей Р. Коллинза [Кун, 1974; Коллинз, 2002], которые предусматривают диалог и конкуренцию, но вскрывают механизм преодоления маргинализации через профессионализм научных сообществ и сетей.

Методологические неурядицы

Надежды на диалогизм сегодня едва ли не всеобщи: "Пространство диалоговой коммуникационной метарациональности, ориентированной на организацию конструктивного социального взаимодействия различных претендующих на рациональность позиций – вот форма как рациональности социального действия, так и социального познания" [Швырев, 2003, с. 154]. Однако необходимо отметить, что диалог и коммуникация неявным образом толкуются в нашей литературе как словесно достигнутое согласие, которое приводит и к устранению реального конфликта. Чисто языковая трактовка диалога, делающая его суждением о намерениях, создала немало провозглашенных согласий при реальной непримиримости сторон. Хабермас буквально высмеивает такой подход: "...подобное культуралистское понимание... как будто бы должно наводить на мысль о том, что суверенитет народа должен перемещаться в плоскость культурной динамики авангарда, формирующего мнения. Именно такое предположение должно порождать недоверие к интеллектуалам: они владеют словом и тянут на себя одеяло власти, которую они рискуют растворить в словах" [Хабермас, 1995, с. 52]. Еще Кант показал, что подписание мирного договора при сохранении предпосылок войны, делает такой договор бессмысленным. Бессмысленные "диалоги", "коммуникации" и "толерантности" наводнили нашу литературу и нашу жизнь. В действительности же акт диалога или коммуникации возможен тогда, когда он уже *вписан в существующий порядок вещей и способен отобразить его при одновременном установлении межличностных отношений и языкового выражения намерения участников*.

Хабермас показывает, что акт коммуникации и взаимопонимания осуществляет координацию действий, формирует среду согласия, когда он основан на понимании

существующего порядка вещей и адекватно представляет его: "Разум, выраженный в коммуникативном действии, способствует взаимопониманию, но только вместе со слившимися в особую тотальность традициями, общественной практикой и всем комплексом телесного опыта" [Хабермас, 1995, с. 52]. Так, диалог с террористами возможен, если с когнитивной точки зрения удастся достичь *беспристрастной оценки* причин их действий и прямо заявить об этом. Методологически важное утверждение Хабермаса состоит в том, что уважающее международное право государство, которое решает вопрос о гуманитарных интервенциях, исходя только из собственных представлений, может заблуждаться относительно совпадения своих интересов с общечеловеческими или с интересами других стран. По его мнению, это – не вопрос доброй воли или дурных намерений, но предмет эпистемологии. Ожидание найти нечто, приемлемое для всех, проверяется беспристрастным рассмотрением, по правилам которого от всех вовлеченных сторон равным образом требуется принимать во внимание перспективы других участников. Удивительные слова говорит З. Бжезинский о трагедии 11 сентября 2001 г.: "Нельзя уйти от исторического факта, что американское вмешательство на Ближнем Востоке совершенно очевидно является причиной, по которой терроризм был направлен на Америку, – так же, как, например, английское вмешательство в Ирландии подготовило *нападение* ИРА на Лондон и даже королевскую семью. Британцы признали этот базисный факт и попытались отреагировать на него одновременно на военном и политическом уровнях. Америка по контрасту показывает примечательное нежелание рассматривать политическое измерение терроризма и идентификацию терроризма с политическим контекстом" [Brzezinski, 2004, p. 30]. И следовательно, здесь не может идти речи о диалоге и тем более об умиротворении.

Несомненно являясь одним из способов социального конструирования реальности, диалог и коммуникация не всегда и не везде способны осуществлять эту функцию так, как мы хотели бы. Они так же подвержены удаче и неудаче, как и все остальное. Хабермас пишет: "Теория коммуникативного действия... направляет диалектику знания и незнания в русло удачных или неудачных попыток взаимопонимания" [Хабермас, 2003^a, с. 334], а вовсе не в русло *гарантированного успеха* как в познании, так и в практике.

Чтобы говорить о диалоге между несоизмеримыми единицами, надо *избегать крайностей толерантности и "гуманитарной интервенции"*. Толерантность трактуется сегодня как спасительная терпимость буквально ко всему. "Гуманитарная интервенция" – как изменение людей силой: военной или политической, моральной или образовательной.

Предельная толерантность может быть проявлена как в отношении жизни человека (но не в отношении любого образа его жизни), так и в отношении суверенитета государства (но не его способности использовать суверенитет во зло другим). В научном познании толерантность ограничена направленностью на поиск истины, а не на признание любого высказывания. "Гуманитарная интервенция" должна быть исключена уже из-за самой двусмысленности и чудовищности словосочетания, которое включает как военное нападение с целью исправления стран-изгоев, так и насильственную рекультуризацию народов и людей.

На мой взгляд, от многих ускользает, что, как правило, *от диалога ожидают решения конфликта между рациональным и нерациональным партнером или по крайней мере между носителями разной культуры, разного рационального самосознания*. Но именно это представляет наибольшую трудность. Лучше всего это видно на примере взаимоотношения стран.

На Всемирном философском конгрессе Хабермас объяснял американскую политику в Ираке маргинализацией ООН, которая возникла из-за противоречий между Уставом ООН, допускающим в нее любые страны – либеральные, авторитарные, диктаторские, и Декларацией прав человека, по существу, требующей таких политических режимов, которые прав человека не нарушали. Многообразные режимы, входящие в ООН, не могут между собой договориться о приемлемых нормах деятельности этой

организации. Речь о несоизмеримости культур – воинственной, но ответственной американской, и лишенной силы, расслабленной европейской – ведется сегодня и с другой стороны. Автор этой идеи Р. Кейган прямо утверждает право США на политику двойных стандартов из-за несоизмеримости народов [Kagan, 2003]. Ведущий к вечному миру союз народов, о котором писал Кант, по мнению Хабермаса, высказанному на Всемирном философском конгрессе, оказался неосуществимым во многом потому, что Кант *не предусмотрел трудности диалога с другими людьми, не такими, как европейский человек*. Кант не почувствовал появления нового исторического сознания и не оценил культурных различий, роста значимости неевропейских, нехристианских культур, что делает договор с ними проблематичным [Хабермас, 2003⁶, с. 17].

Действительно, невозможен диалог с террористами, готовыми пожертвовать жизнями, так как на фоне этой готовности не возникает иного предельного аргумента. Невозможен диалог ученого с колдунами. Мировоззренческий спор невозможен. Невозможен в том смысле, что он не способен привести к согласию, примирить непримиримые интересы. А ведь именно как коммуникация ради согласия преимущественно трактуется и диалог в нашей литературе.

Равным образом существуют границы толерантности при восприятии чуждого, морально или политически неприемлемого [Хомяков, 2003]. Мысль о том, что мы говорим с "другим", и "другой" не обязательно может быть "другом", *накладывает существенные ограничения на диалогические, коммуникативные теории и на принцип толерантности*. И. Левинас, прошедший ужас фашистского концлагеря, имел основание видеть в "другом" не только друга, но и негантропа. Ж.-П. Сартр считал, что ад – это "другие". Разумеется, формула диалога и коммуникации имеет свои шансы, и все они должны быть использованы. Однако налицо объективные черты кризиса рациональности, которые при попытке сохранить ее могут быть обозначены как "признание невозможности и нецелесообразности исчерпывающей рационализации отношения человека к миру... установка на диалог с внерациональными формами ментальности и культуры" [Хомяков, 2003, с. 172]. Я бы сказала иначе: *установка на то, чтобы выяснить, возможен ли такой диалог*.

Призыв к антропологическому повороту в философии, в рамках которого преимущественно и разрабатываются теории диалога, сегодня важен, так как в условиях радикальных социальных трансформаций многое зависит от того, каков человек. Вместе с тем этот поворот не означает ухода от проблем общества, поскольку люди в массе своей таковы, каково общество. Когда разрушается социальное, приходится изучать культурное. Когда разрушается культурное, приходится изучать психологическое. Когда рушится психологическое, приходится говорить о биологическом. И снова собирать все это в новое мысленно сконструированное психическое, культурное, социальное. Поэтому мне совершенно не нравится попытка подмены понятий "общество", "социальное", "социальность" "общением", "коммуникацией", "взаимодействием" людей. Я предпочитаю точку зрения Т. Парсонса, что на уровне взаимодействия мы можем иметь недостроенное до общества социетальное сообщество. В отличие от него общество выступает как сложившаяся система, достроенная доверху и имеющая иерархию уровней (адаптация, достижение целей, социальная интеграция и воспроизводство культурных и прочих образцов). Можно вписать диалог и в другие модели общества, но нельзя его понять, исключив социальную структуру. *Структуры диалога, коммуникации и толерантности формируются в развитом обществе, имеют институциональное оформление, а не являются феноменами недостроенного общества*.

Возможен ли диалог и коммуникация между носителями разного типа культур и рациональностей?

Несоизмеримость политических сил стала подлинным камнем преткновения для концепций диалога. Хабермас подчеркивал в упомянутом докладе на конгрессе, что более не применима модель нестабильного баланса сил между независимыми кол-

лективными акторами, которые свободны от неких нормативных рассмотрений и преследуют только собственные, ими же определяемые интересы. Образ международных конфликтов не вмещается больше в классический тип войны между государствами. Не вмещается больше после чего? – после ослабления Вестфальской системы национальных государств в ходе глобализации. Авансцену занимают три новые угрозы международному миру: криминальное государство, неуспешные агрессивные государства и международный терроризм. Хабермас воспринимает новые угрозы как следствие объективных изменений, но они также и результаты политики, последствия и риски которой не были всесторонне обсуждены.

Действительно, новые угрозы отчасти возникают по объективным причинам: отсутствует контроль государства за перемещением капитала, исчезла его способность собирать высокие налоги для последующего использования их в социальной сфере (капитал убегает туда, где выгодно). Вместе с тем новые угрозы – это и следствие усилий человечества порвать со старыми. Что такое криминальные государства? Это страны, не сумевшие осуществить успешные модернизации в постколониальный и посткоммунистический период. Некоторые из них превращаются в агрессоров. Хабермас считает возникновение категории стран-изгоев отражением международного признания того факта, что суверенитет все больше и больше зависит от степени соответствия признанным стандартам безопасности и гражданских прав. Но недавно появилась книга и о США как о стране-изгое, стране, не знающей дисциплины [Prestowitz, 2003]. Не приходится говорить о массе претензий к Западу со стороны незападных стран (см., например, Buruma, Margalit, 2004). Как найти здесь основания для диалога и коммуникации? Терроризм – нелегитимный актор политического насилия, воспользовавшийся ослаблением Вестфальской системы, роли государства как прежде единственного источника легитимного насилия [Федотова, 2002].

Примечательной особенностью Всемирного философского конгресса в Стамбуле было то, что западные философы впервые со всей очевидностью осознали опасность, исходящую от мирового неравенства, несправедливости и гегемонии США. Разумеется, отдельные исследователи на Западе видели эту угрозу и раньше, но теперь она стала самоочевидной истиной, которую многие выступавшие пытались включить в некоторую программу ограничения глобализации. Это не было актом когнитивной беспристрастности (которая оказалась не единственным способом изменения отношения к другим народам). Наоборот, здесь налицо акт пристрастного осознания грозящей Западу опасности. Хабермас выдвинул идею, что сегодня, когда США рассматривают себя как субститут международного права, Европа способна возглавить движение стран, которые добивались бы реально действующего международного права.

Коммуникативная этика, изменение коммуникаций между странами для установления более адекватного понимания их нужд и совместного обсуждения путей улучшения их жизни, к которому призывали многие, имеет определенную перспективу, но, на мой взгляд, явно меньшую, чем ожидаемая. В ряде случаев диалог либо невозможен, либо просто не нужен, так как неравенство между богатыми и бедными странами очевидно и никакой диалог его не изменит. Однако в пленарном докладе Янг выдвинула некоторые идеи об институционализации диалога, переводе его на уровень конкретных решений. Ее аргументы основаны на том, что США в военном отношении являются сверхдержавой, но в сфере экономики нуждаются в коммуникациях с другими и потому не станут препятствовать выработке новых схем коммуникации между странами. Хабермас также предположил, что апелляция к демократии в Америке может подключить ее к мировому сообществу, занятому выработкой международного права. Обращение к концепции справедливости Роулза может содействовать разработке формулы международной справедливости – максимизации минимума. Но главное значение нового понимания справедливости, на мой взгляд, – моральное: каждый должен хотя бы мысленно разделить судьбу другого. В международном плане это обязанность всякой страны в отношении другой. Сегодня именно эта идея выступает как категорический императив, как моральная основа диалога и коммуникации.

Философы не могут уклониться от обсуждения мировых проблем. К их числу я отношу предложение об отмене долгов, взятых под обещание немедленного подъема занимающим деньги странам, но не давших его и, напротив, обостривших их нищету. Не ново, но продуктивно применение налога не только на товары, но и на денежные потоки, такие как, например, налог Тобина, который бы мог создать международный финансовый резерв помощи бедствующим странам. Представляет интерес идея о том, что государство не должно намеренно ослабляться глобализацией. Пусть глобализация меняет отношение к суверенитету, отрицая доминирование, но именно *государство – главный коммуникатор между глобальным и локальным мирами*.

Конечно, от осознания философами того, что доминирование и сверхбогатство на фоне бедности опасно для Запада (угрожает ему терроризмом, социальными взрывами, перемещением на Запад в поисках лучшей доли люмпенизированных масс из других стран), до политической воли к урегулированию обсуждаемых проблем огромная дистанция. Но именно осознание разрушает отношение к имеющемуся социальному миру как квазиприродной реальности, показывает, как он был создан людьми и как может ими быть преобразован.

В отличие от многих, Янг удастся занять беспристрастную когнитивную позицию. Она так же, как Хабермас, показывает, что, имея только собственную точку зрения в качестве руководства, моральный агент не располагает адекватными средствами различения представлений о своем собственном и общем благе, своем собственном интересе и объективной потребности.

Высшим способом осуществления диалога между принципиально неравными, культурно и политически различающимися субъектами Янг справедливо считает *совещательную демократию*, применяющую диалогическую этику к политической философии. В условиях структурного социального неравенства включение всех членов политики в демократическую дискуссию означает больше, чем просто равное формальное право на участие. Структурные неравенства дают политическое преимущество тем группам, которые также имеют социальное и экономическое преимущество, поэтому совещательный процесс должен гарантировать специальные меры для учета нужд, интересов и перспектив людей из групп, не обладающих преимуществом. Компенсационное представительство для экономически и социально слабых индивидов и групп становится проявлением честности в распределении политического влияния. Только выражение всех социальных перспектив при анализе проблем и предложений, утверждает Янг, может создать подобие общей объективности, которая отличает частные, а также специфические интересы и оценки от объективных.

Если этот тезис распространить на уровень глобальной политики, то подразумевается, что права человека могут быть последовательно и неизменно защищены только в том случае, если имеется глобальная система обсуждения и принятия решения, которая учитывает интересы всех членов глобального сообщества (включая маргиналов) и решает, находятся ли они в опасности и как их следует защитить.

Янг рассматривает многообразие как ресурс совещательной демократии, где полнота представленных позиций и создает существующее в одном пространстве политическое многообразие. Даже в недовольстве некоторых слоев достаточно, по ее мнению, коммуникативной силы, чтобы решать проблемы на основе справедливости и в рамках справедливости [Young, 2000, p. 52]. Вовлечение уровня непосредственной совещательной демократии и есть введение института политической коммуникации, без которого другие модели демократии – лишь модели толерантности, навязываемые господствующим классом.

Итак, мы все дальше уходим от представлений, что коммуникация и диалог всегда обеспечивают согласие и солидарность. Они могут быть успешными и неуспешными, они не исключают усугубления противоречий и даже борьбы за интересы отдельных социальных слоев.

Если следовать классификации Г. Алмонда и С. Вербы, данной в 1963 г. и не утратившей своего значения, в демократическом обществе существуют три типа полити-

ческой культуры – приходская, подданническая и культура участия [Almond, Verba, 1963, р. 22]. Приходская политическая культура в их трактовке опирается на нерасчлененность связей между людьми и тесно спаяна с другими культурными проявлениями. Подданническая культура выделяет политику, по отношению к которой население может быть пассивно доброжелательным. Культура участия выступает как собственно демократическая в узком значении этого слова. Она представлена преимущественно в модели, описанной выше. При формировании гражданской культуры важен баланс всех этих составляющих. В широком смысле демократическая политическая культура объединяет три названных типа политической культуры и создает баланс между ними. При осознании проблемы неизбежности диалога с населением и его участия в модернизации "снизу" мы должны признать, что молчание населения – не менее важный фактор коммуникации, чем диалог политиков и ученых.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ахиезер А.С.* Монологизация и диалогизация управления (Опыт российской истории) // *Общественные науки и современность*. 2004. № 2.
- Григорьев В.П.* Диалогическая (не)интеллигентность // *Общественные науки и современность*. 2004. № 1.
- Диалог // *Словарь античности*. М., 1989.
- Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.
- Кун Т.* Структура научных революций. М., 1974.
- Олейник А.Н.* Дефицит общения в науке: институциональное объяснение // *Общественные науки и современность*. 2004. № 1.
- Суркова Л.В.* XXI Всемирный философский конгресс: диалог парадигм // *Вестник Российского философского общества*. 2003. № 3.
- Федотова В.Г.* Терроризм: попытка концептуализации // *Pro et Contra*. 2002. № 4. Осень.
- Швырев В.С.* Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. М., 2003.
- Хабермас Ю.* Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // *Вестник Российского философского общества*. 2003⁶. № 3.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003^a.
- Хабермас Ю.* Философский спор вокруг идеи демократии // *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М., 1995.
- Хомяков М.Б.* Толерантность: парадоксальная ценность // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2003. № 4.
- Almond G.A., Verba S.* The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton–New York, 1963.
- Buruma I., Margalit A.* Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies. New York, 2004.
- Brzezinski Z.* The Choice: Global Domination or Global Leadership. New York, 2004.
- Kagan R.* Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order. New York, 2003.
- Prestowitz C.* Rogue Nation. American Unilateralism and the Failure of Good Intentions. New York, 2004.
- Young I.* Inclusion and Democracy. Oxford–New York, 2000.