

*России. В поисках себя...*

леонид сморгунов

# ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

ЛЕОНИД СМОРГУНОВ

---

# ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

ОЧЕРКИ  
СОВРЕМЕННОЙ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
И РОССИЙСКАЯ  
СИТУАЦИЯ



Москва  
РОСПЭН  
2007

**Сморгунов Л.В.**

С 51 Философия и политика. Очерки современной политической философии и российская ситуация. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 176 с. (Россия. В поисках себя...).

В книге известного политолога показано, что для России необходим стиль политического мышления, демонстрируемого современной политической философией: республиканизмом, либерализмом, постмодернизмом, коммунитаризмом, феминизмом, «новой политической философией», «метаполитикой». Особое внимание уделяется причинам возрождения в последние десятилетия интереса к современным политико-философским проблемам; соотношению философии и политики, политических идей и политических событий, политической философии и политической науки...

© Л. В. Сморгун, 2007  
© «Российская политическая энциклопедия», 2007

ISBN 978-5-8243-0923-2

**Содержание**

Предисловие.....	5
I. Вызовы политическому и проблемы российской политической философии и науки.....	12
II. Политическая философия и наука: от конфронтации к взаимовлиянию.....	37
III. Политическое в открытом обществе.....	61
IV. Справедливость как честность.....	74
V. Пространство явленности свободы.....	84
VI. Кризис политического.....	91
VII. В поисках новой идентичности.....	102
VIII. Желание быть политическим.....	110
IX. Критика критики.....	116
X. Философия и политика: интерпретации Канта в современной политической философии.....	138
Заключение.....	166
Литература.....	168

## Предисловие

Основу данной книжки составили мои работы конца 1990-х гг. – начала нынешнего столетия, посвященные политической теории и философии. Проблематика соотношения философии и политики появилась в качестве неудовлетворенности ответами политической науки на происходящие у нас политические события. Проявлялось противоречие между их смыслом и логикой детерминистских или корреляционных суждений политологов. Казалось странным, что радикальные изменения 1990-х гг. в России не имели никакого *собственного* философского обоснования, кроме принятия идеи кризиса коммунизма и замены его «концом истории» по Ф. Фукуяме, т. е. либерализмом. Получалось, что творцы изменений либо действовали по наитию, спонтанно, подчиняясь логике разрушения старого и созидания нового, либо они просто были воодушевлены уже декларированной где-то и кем-то идеей. «Брожение умов» периода гласности и перестройки демонстрировало лишь удивление и негодование по поводу сталинизма, вызванные открытием новых, неизвестных ранее для публики фактов о преступлениях тридцатых годов, а не поиском своей собственной «дороги к храму». Интересно, что дискредитация возможности социалистической перестройки страны в восьмидесятые годы опиралась в том числе на суждение об отсутствии у перестройки продуманной стратегии. Эта в целом верная идея сегодня может служить дополнительным подтверждением отсутствия тогда мировоззренческой базы для перемен. Но действительно ли политика перестройки была без мысли? Что же касается девяностых годов, то они были скорее смесью надежды и тревоги, чем уверенным (в духовном смысле) движением к рынку и демократии. Некая духовная пустота этих лет с учетом практических ошибок политики яви-

лись значимыми обстоятельствами постепенного ухода общественности от поддержки идей трансформационных процессов, господствовавших в этот период («господствовавших» означает принадлежащих тем элитным группам, которые в то время находились у власти). Лишь к концу девяностых стал окончательно очевиден провал этих господствующих идей. Обозначилось стремление заполнить духовный вакуум, найти собственную философию и духовную конституцию. К тому же в начале нынешнего столетия стало ясно, что глобализация с ее интенцией на «диффузию» идей и институтов» подходит к концу. Постглобальный мир стал требовать большего разнообразия.

Два основных источника новых размышлений были использованы многими. Один – российская история и соответственно история идей. Второй – русское зарубежье, творчество философов, высланных в свое время коммунистами из России или эмигрировавших из нее. Слов нет, всякое новое начало, которое России приходится переживать опять, соизмеряется с другими историческими началами; здесь уроки истории бесценны. Ясно также, что обращение к истории вновь связано с восстановлением мифа идентификации, благодаря которому мы все считаем себя принадлежащими одному сообществу, имеющему общую историческую память. Однако часто обращение к истории служит, на наш взгляд, не совсем оправданным поискам провиденциалистской истины. В этом, при всем историческом и часто концептуальном различии, эти два источника оказались схожими. То, что использовалось и бралось из них, часто сродни космологическому мышлению, когда Россия рассматривается как некий миропорядок, в целом вечный и неизменный по своим архетипическим основаниям. Этому миропорядку подчинялись все периоды в ее развитии, все конструкции идей соответствовали некомуначальному мистическому основанию. Некоторые начальный момент связы-

вают с крещением Руси (византизм), другие с варяжским фактором, третьи берут за основу татаро-монгольское иго, четвертые – становление Московской Руси, пятые истину видят в Петровских реформах, а шестые начало осознания особенности России видят в 19 в., а все остальное считают предисторией. Возникающие исторические аналогии это сознание использует для доказательства не столько единства истории, сколько ее предзаданности и непреодолимой логики. Всякое своеобразие эпохи становится вторичным вопросом; люди, населявшие Россию, вроде как не изменяются, а ее правители – с большей или меньшей степенью лишь олицетворяют точки (даже не ступени) абсолютного духа России. При этом считается, что современный человек и современная Россия могут тогда реализовать себя, когда они станут причастны этой космогонической законосообразности. Разве Сталин и Иван Грозный различаются? Конечно, интерпретация Ивана Грозного в сталинскую эпоху находилась в соответствии с тем, как власть себя представляла. Но имеет ли отношение эта интерпретация к действительному историческому персонажу, по-моему, является проблемой. Разве иосифляне и нестяжатели (15–16 вв.) не являются предтечей споров современных либералов и державников? Предлагаемый положительный ответ завораживает, но лишь на время. Разве «советская Москва» не олицетворяла, фактически, идею «третьего Рима»? Конечно, идея всемирно-исторической миссии пролетариата, воплощаемая политикой Москвы коммунистической, внешне сродни идее Москвы как центра всемирного христианства. Но это внешнее сходство ничего не говорит об особенностях 20 в. Разве конституция Сперанского (начало 19 в.) не есть то же по существу, что и конституция Ельцина 1993 г.? Естественно, даже структура органов власти, полагают, аналогична. М. М. Сперанский рассматривается как выразитель духа русского конституционализма. В этом случае

становится неважным вопрос, почему и откуда М. М. Сперанский черпал свои идеи и как он их трансформировал применительно к особым условиям правления Александра I. Не подвергая сомнению самобытность Сперанского, все же следует признать, что он вдохновлялся французской системой правления, о чем ясно говорилось в предъявленных ему царем обвинениях в марте 1812 г. Интересно, что когда современную Россию одолели противоречия, то философствующие историки видели их основания в вечной цивилизационной расколотости страны. Когда же пришло время некоторой стабильности с явным усилением значения власти для ее обеспечения, то сразу же заговорили об изначальной властесцентрированности российского социума. С одной стороны, получается, что история служит лишь материалом для нового мифосозидания. С другой стороны, за этими мифами трудно разглядеть сегодняшний день. Конечно, историцизм политической науки, занявшей место политической философии, не дает возможности понять современный мир политического, т. е. современность она делает мерилом политической истины. Но и обращение к истории за политическим смыслом/истиной сегодняшнего дня не разрешает вопроса, так как аналогичное не равно тождественному.

Что означает быть современным? Означает ли это потерю исторической памяти? Означает ли это подчинение случайности сегодняшнего дня, которое завтра будет другим, возможно? Теоретический разум, который используют историки и философы, связан с поиском необходимости. Тогда, может быть, не нужна философия и философская история? Или, наоборот, только она и нужна, чтобы чувствовать себя уверенно? Но дело представляется не в этом. Основной вопрос может быть поставлен так: можно ли, размышляя о современности, о сегодняшних проблемах ныне живущего человека, прийти к пониманию России как диящейся сущ-

ности? А отсюда, можно ли для сегодняшнего человека сделать жизнь осмысленной, без акцента, что все прошло, или что все еще только будет в будущем? В этом отношении быть современным означает размышлять о настоящем, обладая исторической памятью и ответственностью перед будущим. Конечно, это – не только размышлять о современности, но и действовать в ней.

Эти суждения вроде бы очевидны. Конечно, сегодня Россия не может просто начать с чистого листа. Необходим учет истории, но не мистика исторического повторения. И современная политическая философия, опыт которой мы имеем применительно к так называемому западному развитию, может в чем-то помочь. Главное здесь даже не содержание конкретных идей, а стили и методы размышления, соответствующие постметафизической философии. Сошлемся здесь на авторитетные суждения Юргена Хабермаса, представителя второго поколения Франкфуртской школы в философии, который обосновывал кризис старых метафизических подходов применительно к философии политики и морали. «То, что “объективно разумно”, поддается обоснованию лишь до тех пор, пока справедливое и благое фундировано в самом обремененном нормах сущем; а то, что “объективно достойно стремления” – лишь до тех пор, пока телеология истории искупления гарантирует осуществление того состояния абсолютной справедливости, которое в то же время несет в себе и конкретное благо» [Хабермас, 2001, с. 62–63]. Не получается сегодня искать обоснование где-то вне современного мира, будь-то в боге, космосе, в истории; принятие установки на современность одновременно означает возможность понять то, что объективно, разумно и достойно стремления.

Вместе с тем метафизика отнюдь не лишнее для философии политики предпринятие. Сегодня возникает новый интерес к метафизической философии политики под влиянием обострения религиозно-политической проблемы, под воздействием критики Запада со

стороны радикального ислама, при ренессансе забытых когда-то философских имен, при обнаружении пределов рассмотрения вопросов в неметафизической политической философии. В этом отношении меняется ракурс метафизического размышления о политике. Центральной проблемой для политической философии здесь выступает не внешнее по отношению к политике, а само политическое, дополненное постметафизическим рассмотрением перехода политического в политику.

Представляемая здесь небольшая книжка отнюдь не претендует на то, чтобы уже дать применение подобного стиля мышления для философского исследования российской политики. Скорее акцент здесь ставится на необходимости понять значение такой философии посредством обращения к опыту философской интерпретации политики в эпоху кризиса модерна и его основных ценностей. Хотя представленные здесь политические идеи и политические философы разнообразны и конфликтны, а плюрализм свидетельствует о пока неразрешенной проблеме понимания политического и политики, но за этим противоречивым дискурсом все же скрывается творческий потенциал, критическое мышление о современности. Формирование «новой веры» в России без пустого заимствования чужих идей, прежде всего, как раз и предполагает критическое мышление, позволяющее понять несостоятельность многих предлагаемых решений, основанных на мистике духа или истории. Но и чистый критический эмпиризм действительности не может справиться с этой задачей. Поэтому-то возникает задача исследования соотношения современной политической науки и политической философии\*. И наконец, настороженно

относясь к историческому провиденциализму, тем не менее, следует сказать, что история философских идей не историческая, а современная, т. е. политическая, позволяет решить ту же задачу философского осмысления современной действительности. Отсюда, завершающая глава о Канте и проблемах современной политической философии.

---

\* В контексте обсуждаемых вопросов, как представляется, нет необходимости различать политическую философию и философию политики. Это различие имело бы смысл только в аспекте учебных программ и дисциплин.

## **I. Вызовы политическому и проблемы российской политической философии и науки**

При всей противоположности таких выдающихся фигур в политической теории и философии 20 в., как Ханна Арендт и Карл Шмитт, их объединяет понимание угроз политическому, с которыми эта область жизни человека столкнулась в конце эпохи модерна. С поразительным для них единодушием они утверждали, что политическое вырождается за счет ее колонизации, с одной стороны как у Ханны Арендт, социальной, массовым обществом, приватным (собственностью), или, как у Карла Шмитта, логикой закона, экономики и технологии. Для первой результат колонизации выражался в потере политическим собственными целей, «в деградации политики до средства для достижения какой-либо высшей, лежащей за пределами политического цели» [Арендт, 2000, с. 304]. Колонизация политики, в частности собственностью и экономическим производством, приводит к разделению людей на исполнителей и руководителей, а в логически завершенном состоянии ведет к господству одного, к тирании. «Непосредственные выгоды от тирании, – писала она в работе “Vita Activa или о деятельной жизни”, – так очевидны – повышение общественной производительности, безопасность внутривнутриполитической ситуации, стабильность правления, – что поистине весьма соблазнительно ей отдаться; нельзя только забывать, что этими выгодами вымощен путь к закату, а именно к неумолимо наступающей утрате властного потенциала, тем более опасной, что обычно [она заставляет] заметить себя лишь относительно поздно» [там же, с. 293–294]. Для второго колонизация политического логикой закона, экономики и технологии приводит к различ-

ным, но взаимосвязанным результатам потери политическим своей сути и действенности. В частности, это сопровождается заменой законного государства, суверенной власти косвенными инстанциями или властями. «Суть косвенной власти, – указывал он в “Левиафане”, – состоит в том, что она лишает ясности однозначное соответствие между отдаваемым государством приказом и политической угрозой, между властью и ответственностью, предоставляемой защитой и повиновением и, безответственно пользуясь пусть и всего лишь косвенным, но оттого не менее интенсивным господством, сосредоточивает в своих руках все преимущества политической власти, не сталкиваясь ни с каким связанным с ним риском» [Шмитт, 2006, с. 227]. При совпадении общего намерения отдать политическое политическому (т. е. действие и связанную с ним ответственность и риск) различие ответов на вызовы политическому у Арендт и Шмитта очевидно. Арендт отстаивает свободу и плюрализм, Шмитт говорит о защите и единстве. Можно было бы сказать, что Арендт ставит демократию выше безопасности, тогда как у Шмитта мы находим эффективное управление (т. е. способность к решению) в условиях опасности. Не случайным в этой связи является тот факт, что оба этих политических мыслителя являются сегодня, в эпоху новых опасностей и рисков, наиболее почитаемыми и читаемыми. Наверное, я в целом буду прав, если скажу, что в интеллектуальных движениях, организованных вокруг идей Арендт и Шмитта, сосредоточивается сегодня потенциал противоречия в истолковании политического, связанного, с одной стороны, с Плюральностью, а с другой стороны, с Истиной, а ближе к русскому пониманию, они связаны с противоположностью правды и истины. С другой стороны, оба философа убеждены, что эффективность политического связана с властным потенциалом, достигается ли он посредством свободы или единством.



Эти общие размышления, на мой взгляд, имеют характер теоретических ориентиров при рассмотрении проблем, которые сегодня являются злободневными и по которым нет согласия, т.е. требуют дискурсивного мышления. Действительно, общей характеристикой современной жизни является проблема безопасности. Реальные процессы и факты, связанные с различного рода катастрофами и рисками, но в немалой степени и то, что они становятся публичными благодаря современным глобальным средствам информации, заставляют нас оценить по-новому возможности политики и, собственно, что она собой представляет в это время. Техногенные катастрофы и опасности (Чернобыль, распространение ядерного оружия, электронная зависимость, гибель самолетов и автомобильные катастрофы), резкое ухудшение экологической ситуации, СПИД, возможность возникновения других эпидемий, новый национализм, локальные войны, новые научные открытия в области генетики и биологии, глобальный империализм, наконец, терроризм – все это заставляет искать адекватный ответ. Но прежде критическое мышление подвергает рассмотрению потенциал господствующих подходов и устойчивых политических форм. Под огонь критики сегодня как раз и попадают демократия и управление. В какой мере современные демократические институты, основанные на правах человека, плюрализме, конкуренции и участии, могут противостоять новым угрозам? Может ли управление быть в этих опасных условиях эффективным, если оно основывается на рыночных оценках и демократических принципах? Как быть с правами человека в условиях роста нетолерантности, терроризма и новых войн?

В период третьей волны демократизации, совпавшей с процессами глобализации, ответ казался очевидным: рынок, свобода, многополярный мир, «мягкая власть» манипуляции, «размышление суверенитета» государства позволят перестроить систему внутренних и международных отношений. «Конец истории» интер-

претировался как возможность полной победы либерализма на руинах тоталитаризма и национализма. Однако уже тогда, в 80–90-е годы прошлого столетия, либерализм стал не справляться с возникающими угрозами и вызовами. Во внутренней жизни западного мира со всей очевидностью был зафиксирован кризис либеральной идеологии и либеральной политики, а вместе с этим возник и кризис либеральной демократии. Если еще во внешних отношениях либерализм с его свободой, плюрализмом и правами человека относительно успешно адаптировался в качестве модели посткоммунистического развития, то во внутренних процессах он все больше попадал под огонь критики. Делегитимация модерна в постмодернизме однозначно связывалась с исчерпанием основных принципов либерализма – рациональность, субъект, прогресс; универсализм здесь противопоставлялся локализм и децентрированный плюрализм. Коммунитаризм выступил с критикой «необремененного я», т.е. фактически индивидуализма, и занялся поиском новой коллективной идентичности. Феминизм видел в либерализме «мужской характер», связывал его с безразличием и силой, проявляющейся в организации общества и политике, и противопоставлял ему заботу и согласие. В это время оживились марксизм, анархизм, либертарианизм, национализм.

Вначале казалось, что либерализм под влиянием критики сможет обновить свою идеологию и политику, в том числе заимствуя кое-что и у своих оппонентов. На знамени обновленного либерализма значилось: «Сделать демократию действенной, а управление эффективным!». Общим направлением изменения можно считать стремление повысить у демократических институтов и управленческих структур «чувствительность к интересам». Такие концепции, как «справедливость как честность», «конституционная демократия», новый государственный менеджмент, электронное правительство, должны были создавать интеллектуальные условия для либеральных реформ в политической сфере.

Не случайным в этой связи является «экономический империализм», который в политической науке стал занимать доминирующие позиции в виде неoinституциональной методологии. В России в 90-е годы политика «чувствительности к интересам» могла лишь проявиться как политика дикой приватизации, а возникающая плюралистическая демократия попросту была захвачена «олигархическим интересом». В результате российский либерализм раскололся на две основных ветви – экономическую и социальную. Даже политическая свобода – одна из фундаментальных самостоятельных ценностей либерализма – на практике была подчинена защите интереса. С нарастанием угроз и новых опасностей «провалы либерализма» становились все более очевидными, и он постепенно стал сдавать свои позиции. Это явным образом проявилось в концептуальном оформлении идеи свободы и ее связей с государством. Концепция минимального государства (свобода, противопоставленная государству) была заменена рыночным государством (свобода выбора и обмена, регулируемая государством), а в конце появилась концепция интервенционистского государства, государства безопасности (свобода, обеспеченная государством). Наиболее отчетливо легитимацию новой роли государства в век опасности выразили французские «новые либералы» (которых во Франции часто называют термидорианцами): «На самом деле, – пишет Пьер Манан, – современное Государство имеет духовную и символическую функции: оно необходимо, чтобы я мог осознать себя как гражданин. В структуре представительства оно является нейтральным местом, следовательно, – абстрактным и вознесенным над обществом; к нему я могу обратиться, чтобы оно представляло меня в качестве гражданина. Государство необходимо для отражения и субъективации современной свободы» [Манан, 2004, с. 51]. Отсюда рукой подать до нового консерватизма, который и пришел на смену либеральной политике.

События 11 сентября 2001 г. в США, а в России в Беслане 1 сентября 2003 г. окончательно подвели черту под эпохой либеральной политики. На это откликнулись такие страны, как Великобритания, Франция, Германия, Австралия и др., и приняли ряд мер, которые стали рассматриваться как отчетливо выраженная тенденция ограничения прав и свобод человека. Аргументация, что эти ограничения, прежде всего, касаются тех, кто не хочет жить по демократическим меркам, все равно не меняет сути дела – универсальное правило становится выборочным. Основа этих мер содержится в новом соотношении свободы и безопасности: *принцип безопасности получает приоритет по отношению к принципу свободы*. На этом основании стали прямо говорить о смене политического режима (применительно к США в связи с консервативной революцией в налоговой политике, политикой превентивной безопасности и Иракской войной, проблемой заключенных, обвиненных в терроризме, а в России в связи с мерами по перестройке политической системы).

По-видимому, можно говорить о том, что политическое стало перед вызовом опасности. И ответ был выбран вполне определенный – восстановить государство, восстановить левиафана, дать безопасность в обмен на повиновение. Политическое имя безопасности со времен Томаса Гоббса – это государство. Но с Гоббса же начинается своя история проблема сохранения свободы человека в общественном состоянии и ограничения всевластия государства, его репрессивного духа. Подчеркнем также, что корреляция свободы и государства, философски обоснованная, проистекает из того же источника. А Монтескье прямо писал о том, что свобода возможна лишь в безопасности.

Следует отметить, что в западной традиции современной политической философии отношение к государству является двойственным. Конечно, так или иначе либеральная философия с подозрением относилась и относится к государству. Но не только она. У Ханны

Арендт государство лишь оформляет политическое пространство явленности свободы, но не входит в его существенные характеристики. Ален Бадью – критик парламентаризма Арендт – также рассматривает государство как инстанцию, чья мощь не может быть ограничена самим государством, а это ведет к репрессивному измерению его деятельности. Лишь политическое как коллективное представление истины в политическом событии, произведенном виртуально всеми как активистами мысли и действия, ограничивает эту мощь и соответственно ее репрессивный потенциал [Бадью, 2005, с. 218–222]. В американской политической традиции отношение к государству также было различным, особенно если речь шла о его внутреннем употреблении. Современный неоконсерватизм, провозглашая приоритет силы и государственной мощи в международной политике безопасности, все же стоит за индивидуализм и свободное развитие экономики внутри страны. Современная американская идея неоконсерватизма может быть обозначена как «сила демократии внутри страны и демократия посредством силы вне ее».

В русской традиции, однако, доминирует иная тенденция. Основание здесь – особенность России. Один из ярких представителей евразийства Николай Николаевич Алексеев справедливо считал, что «русский народ имеет какую-то свою собственную интуицию политического мира, отличную от воззрений западных народов и в то же время не вполне сходную с воззрениями народов чисто восточных» [Алексеев, 2000, с. 69].

В чем же часто видится эта особенность? Одни полагают, что это идея государства как самостоятельной сущности, выражающей свою мощь как вне, так и внутри страны. И это отнюдь не только консервативная традиция. Популярной является идея противоречивости России или раскалывающих ее цивилизационных разломов, будь то на Восточный и Западный, Южный и Северный, варварский и просвещенный, европейский и патерналистский, бунтарский и смиренный. Возьмем

недавние труды историка Александра Янова, пытающегося реабилитировать возможность европеизма для России ее традицией конституционализма. Но и здесь у него за патерналистской и европейской традицией стоит государство как самостоятельный субъект, либо относящийся к подданным как рабам (патернализм) либо как к субъектам договора (европеизм). Даже российские либералы вынуждены признать значение этой идеи государства-субъекта, предлагая строить отношения гражданского общества и государства на основании отношений взаимности (договора) по поводу торгового обмена защиты прав на подчинение законам, как будто сущностью государства является свободное самоограничение. Хотя существовало и существует позиция связанная с недоверием к государству, обосновывающая приоритет народа по отношению к государству (а то и разрыв между народом и государством), тем не менее в публичном политико-философском дискурсе преобладает обоснование государственности как доминанты политического.

Достаточно и этого, чтобы сказать сейчас, что в российском политическом сознании господствует представление о политическом, захваченном государством или центрированном на государство, государство как самодержавие для народа, которое само себя ограничивает. Обоснование самодержавия как суверенной власти в противоположность монархии как власти наследственной, т. е. как сути и формы, являлось достаточно распространенной в дореволюционные времена, но и сейчас восстанавливается в качестве некоторого архетипа российской политики. Отсюда и суждения о «самодержавной демократии» как синониме «суверенной демократии». Этому, по-видимому, соответствует московская традиция политического, проистекающая из частноправовых отношений господства, которые появляются в истории и закрепляются в политических формах взаимодействия людей в публичной сфере – в службе и участии. Данный факт выражается, в

частности, и в традиции толковать московских государей до Смутного времени как первых вотчинников государства, а с 17 в. – в качестве его первых служилых людей [Захаров, 2002, с. 49]. В этих отношениях службы никто не выступает в публичности, никто не может притязать на всеобщее и универсальное. Таким образом, мистика всеобщего, истины прорывается в бунте, восстании, революции или в отчаянии террора частного или государственного, за которые никто не несет ответственности, но все так или иначе виновны. (Оправдание судом присяжных участников убийства иностранных студентов в Санкт-Петербурге в 2006 г. вполне вписывается в эту логику.)

Данное понимание политического, как представляется, сегодня находит теоретическое выражение в двух взаимосвязанных концепциях, представленных для политической идеологии ведущей российской партии, а возможно, и современной российской государственной идеологии – «реального суверенитета» для внешней политики и «суверенной демократии» для внутренней. В определенном отношении эти концепции являются, с одной стороны, зеркальным отражением американского неоконсерватизма, особенно в сфере внешней политики, провозглашающей «войну с террором» и политику суверенной силы американского государства. Уолтер Мид (американский политолог) в этом отношении откровенен, анализируя политику нынешнего президента США: «Приходится признать, что другим нужно будет понять, что американцы будут реагировать на провокации вроде тех, с которыми они столкнулись 11 сентября, массированными и подавляющими ударами. Кто не может нас терпеть, по крайней мере, должен нас бояться. Сила остается важным фактором в сфере международных отношений; враги Америки должны сознавать, что Соединенные Штаты обладают большей силой, нежели любая другая держава» [Мид, 2006, с. 120]. С другой стороны, российские политики воспринимают суверенитет и суверенную

силу государства в качестве скорее ограничения на внутреннюю политику, чем открытого пространства политического творчества для выражения общественного интереса. Отмечу, что укрепление порядка в нашем государстве, единство России, обеспечение достойного места для России в мировой политике, повышение благосостояния людей и экономический рост, усиление безопасности личности и государства, защита прав и свобод являются достойными целями и заслуживают одобрения, поддержки и активного участия в их реализации. Возможно ли, однако, реализовать эти цели путем эффективного управления государством. Не беря в расчет откровенных противников демократии, существует все же согласие, что эффективное государственное управление невозможно без демократии. И что эта демократия должна быть отечественной, т. е. адекватной условиям ее действия. В вышеобозначенной концептуальной идеологии это означает «суверенной». Следует внимательно подойти к анализу понятия «суверенитет» и его связи с демократией. Не навешаны ли они в том числе консервативной позицией такого политического философа, как Карл Шмитт?

Концепция «суверенной демократии» [Сурков, 2006] является духовным фактом современной политической жизни России. Из этого, на мой взгляд, следует исходить при ее толковании и критике – не в смысле ее простого отрицания, а выявления границ ее реального существования, т. е. условий ее применимости. Отмечу, что концепция «суверенной демократии» и «реального суверенитета» связаны и взаимно дополняют друг друга не только предметно, но и по существу.

Вывинутое понятие суверенитета и в первом и во втором контекстах, как представляется, выходит за рамки юридического понимания и попадает в сферу политического. Его применяют, конечно, к государству как верховной власти. Но его смысл выходит за рамки юридического сознания, так как в настоящее время юридическое наталкивается на проблему безопасности

и не может ее разрешить формальным легализмом. По-видимому, следует принять во внимание суждение Карла Шмитта, что суверенная власть – это способность принимать решение о чрезвычайной ситуации, т. е. о такой ситуации, где закон не действует. Более того, юридическое – пространство определенного, политическое – пространство неопределенного. Суверенитет в пространстве неопределенного предполагает постоянное подтверждение суверенности и борьбу за суверенитет. Вопрос о том, кто является суверенной властью, юридически определенный, но политически зависает. Пример войны Израиля на территории Ливана ставит проблему реального суверенитета в плоскость политическую. А не является ли реальным сувереном террористическая организация, фактически навязывающая решение о чрезвычайной ситуации на территории страны? В этом отношении вполне справедливым видится утверждение о нарастании конфликтного потенциала в системе мировых отношений, где действует реальный суверенитет. Вместе с тем понятие «суверенная демократия» приобретает специфическое содержание, которое обнаруживается именно в контексте его использования в условиях политизации проблемы суверенитета. Глобализация поставила под сомнение территориальные границы суверенитета. Кризис суверенного государства именно это и означал. Границы стали проницаемыми для людей, товаров, идей, технологий, информации и т. д. Однако в этом процессе глобального кризиса территориальных границ возник новый, ранее не известный тип суверенитета, который касался, конечно же, государства, но подчеркивал значение его другой характеристики – «политического режима». Взаимозависимый мир современных государств стал признавать суверенитет отдельного государства, если оно было демократическим или стремилось выполнять волю народа. В общем, только демократическое государство могло быть полностью суверенным – самостоятельно решать свои

проблемы и выступать актором в международных делах. Применяя здесь позицию М. Фуко относительно неправомерности анализа современного государства в аспекте концепции закона-суверенитета [Фуко, 1996, с. 190–198], можно сказать, что власть демократии проявляется в целой системе отношений сил, которые составляют экологию современного государства. Этому способствовали многие причины внутреннего и международного плана, приведшие к формированию нового суверенитета. Недемократические государства не могут обладать полным суверенитетом хотя бы даже потому, что постоянные нарушения прав человека будут служить основанием их защиты мировым сообществом. Отсюда, пожалуй, значение термина «суверенная демократия» выражает политическую потребность, которая включает в себя самостоятельность в сочетании с взаимозависимостью.

Понятие «суверенитет» применительно к демократии используется против «управляемой демократии» (и в этом явное выражение потребности), т. е. против такой демократии, основные институты и принципы которой не соответствуют национальным реалиям, а навязываются извне. Конечно, контекстуалистский подход к формированию демократии не является сегодня каким-то новым словом. Результаты «третьей волны» демократизации подтвердили тезис о возможном многообразии форм демократии, отличающихся от либеральной модели. Следует подчеркнуть, что некоторые принципы последней вошли все же в общее определение демократического государства, такие как приоритет прав и свобод человека. Тем не менее, «суверенная демократия» пока является открытым понятием в том смысле, что она не наполнена конкретными формами, подчеркивающими ее особенность. Акцент же на суверенности может восприниматься и в качестве такой модели, которая «закрыта для внешней оценки». Здесь возникает законное подозрение к термину «суверенитет», примененному к демократии, т. к. суверенная воля

(а именно это постоянно подчеркивается) будь то государства или народа, или государства-народа, как в российском случае, должна соотноситься только с собой, т. е. быть тотальной. Проблематичность соотнесения суверенности с демократией в этом смысле продемонстрирована Аленом Бадью [Бадью, 2005, с. 162–178]. Если рассматривать суверенное государство и демократию, то демократия неизбежно выступает лишь внешней и отдельной формой государства, предпочтительность которой определяется тем, будет ли она являться «хорошей формой». По смыслу, демократия здесь зависит от государственного суверенитета, соотносящего эту форму со своей политикой. Если же демократия выступает под знаменем массовой демократии, то последняя имеет тенденцию к обратимости в свою противоположность: «Сущность массовой демократии фактически задается в виде суверенитета масс, а суверенитет масс есть суверенитет непосредственного, а значит – суверенитет самой их собранности (*ressemblément*). Нам известно, что суверенитет собранности осуществляет – в модальностях того, что Сартр называл “группой в слиянии” – братство-как-террор» [там же, с. 172].

Наполнение содержанием понятия «суверенная демократия» в процессе ее обсуждения вызывает ряд вопросов и воспринимается часто как попытка легитимации сужения пространства публичности в российском обществе. Следует заметить, что сам термин появился в ответ на критику политики сужения демократического пространства, которая относилась к решениям 2003 г. В противоположность такой критике можно было бы подумать, что в концепции речь идет как раз о другом, о такой демократии, которая является суверенной как по отношению к тотализирующему государству, так и к тотальной массовости. Тогда бы речь можно было вести о самостоятельной политике демократии в России, основные принципы которой – свобода, равенство и справедливость – были бы защищены

от функциональности, инструментальности и утилитаризма. Политические принципы демократии объявлялись бы самоценными и независимыми от любой конъюнктуры экономического, социального, национального и т. д. порядков. Демократия бы объявлялась единственной мыслимой политикой в российском обществе. Ряд моментов в этой связи требует обсуждения и корректировки:

1) много говорят о необходимости формирования политического класса (часто сюда попадают национально ориентированный бизнес, ответственные чиновники и патриотические политики); этим самым в идею «суверенной демократии» вклинивается не демократический принцип, а аристократический. Но ведь «лучшие люди» в современном обществе не могут выделиться путем селекции, их создает пространство политического, базирующееся на принципах демократического равенства, свободы и справедливости;

2) в России консервативная идея всегда была в тесной связи с национализмом; «суверенная демократия» – консервативная идея, которую пытаются сегодня сделать ненационалистической на основе принципов солидаризма и толерантности русского народа. В то время как национализм пытается отчетливо выявить себя в публичной сфере, концепт «суверенной демократии» не дает ответа на вопрос о том, как его преодолеть; тенденция гражданственности, которая связана с идеей «многонационального народа», базируется на единой истории и территории, но не сопровождается пока осознанием единых ценностей: солидаризм решает проблему различий путем их подавления, к тому же этот принцип (так, как он интерпретируется в соответствующей статье) не из разряда демократических; подчеркиванием значения толерантности русских проблема не решается, а лишь вновь усиливается;

3) концепция «суверенной демократии» противостоит принципу гражданской толерантности, даже в его самом простом смысле принятия другого и безраз-

личия к его образу жизни; риторика «наши/ненаши», «друзья/враги» обладает, конечно, мобилизационным потенциалом, и оно сродни шмиттевскому пониманию политического, но, опять же, не тождественно его смыслу. Что очевидно, так это ее [концепции] не политическое, а моральное измерение. Все, кто не согласны с ее основными положениями по принципиальным соображениям, записываются не просто в разряд политических противников, а в категорию людей, не понимающих истину, заблуждающихся относительно добра и зла. Шантал Муффе – одна из современных сторонников шмиттевской методологии исследования политического – видит причину такого понимания в подмене политического моральным измерением: «Сегодня, когда вместо формулирования политического конфронтации между “противниками” конфронтация “мы/они” рассматривается в категориях добра и зла, оппонента можно считать только врагом, который должен быть уничтожен; и это не способствует политической процедуре. Отсюда, нынешнее появление антагонизмов, которые ставят под вопрос параметры существующего порядка» [Mouffe, 2005, p. 5];

4) демократия не является суверенной и в том смысле, что она подчинена другим целям, как то конкурентоспособности, сбережению народа, работе, умению защищаться, борьбе с бедностью, необходимости разумных оборонных бюджетов и т. д.; но демократия в этом смысле выглядит отнюдь не единственной эффективной политикой.

Теперь несколько слов о «реальном суверенитете», который в международной сфере может вызвать ряд сомнений, хотя и понятен с той точки зрения, что суверенитет формальный сегодня уже является недостаточным. Во-первых, наше понятие «реального суверенитета» является зеркальным отражением американского понятия политики безопасности, однако оно не связано у нас четко ни с какой концепцией нового мироустройства. В американской версии «превентивная

политика» против террора одновременно связана с продвижением американских ценностей демократии и мироустройства с доминированием США. Наша концепция «реального суверенитета» в этом отношении повисает в воздухе и фактически работает на американскую политику гегемонии, подрывая и без того слабую надежду на глобальную демократию в отношениях между государствами. Концепции реального суверенитета не хватает здесь демократического содержания.

Во-вторых, концепция реального суверенитета в условиях небезопасного мира, как представляется, легитимизирует распространение ядерного оружия. Аргументация такого типа, что доказательством восстановления роли национального государства является тот факт, что Индия и Пакистан стали ядерными державами, заставляет мягко относиться и к Ирану, и Северной Корее и любой другой стране, пекущейся о своем реальном суверенитете на основе военной силы. Попытка США противодействовать распространению ядерного оружия ни к чему не приводит. Да, внутренняя демократия коррелирует с миром, а не войной, но это не помешало демократической Индии стать ядерной державой.

В-третьих, реальный суверенитет, кажется, способствует насаждению в международных отношениях режима «секторальной гегемонии», разделению государств с реальным и формальным суверенитетом, фактически нарушая юридический принцип государственного суверенитета. В США идея реальной силы направлена в том числе против неэффективности деятельности ООН, Совета Безопасности и некоторых других международных организаций, работающих на основе принципа «одна страна – один голос». Но будет ли способствовать реальный суверенитет принятию справедливых решений в области международных отношений? Вопрос остается открытым лишь отчасти, т.к. ясно, что преимущество будет на стороне сильных государств, обладающих «реальным» суверенитетом.

Впрочем, на это данный принцип, по всей видимости, и рассчитан. Понятие «реальный суверенитет» выражает тенденцию кризиса «суверенного государства», который обосновывался движением глобализации, хотя в его обосновании присутствует элемент возвращения к идее государственного суверенитета.

Общий вывод, который я могу сделать из вышесказанного, заключается в том, что захват политического государством в условиях небезопасного мира оправдан, может быть, тактически, на время, как некоторый паллиатив. Пространство политического включает более широкий спектр возможных структур и форм национальных, локальных и международных, сетевых и кластерных, государственных и гражданских. В долгосрочной перспективе политика безопасности порождает свои опасности, и выгодой от этого производства пользуются, как правило, недобродетельные политики. Производство опасности становится целью не только терроризма, но и выгодным делом для многих. Более того, пониманием демократии как формы политико-государственного режима не ограничивается смысл демократического принципа равновеликости гражданина истине, свойственного политическому пространству. И здесь, в проведении этого принципа, в прояснении его смысла и возможности инструментального его воплощения в политической конструкции государства значительная роль принадлежит политической науке в широком смысле этого слова.

Несколько слов о том, в каком направлении могла бы развиваться политическая наука и философия в России, чтобы ответить на вызовы современному политическому. Прежде, обратим внимание на историю политической науки в России, а затем выделим несколько основных направлений, не конкретизируя их тематику, методологию и проблематику.

На международной конференции «Британская конституция» в г. Бари (Италия) в мае-июне 2003 г. я был свидетелем презентации классической книги Ар-

тура Дэйси «Введение в изучение конституционного права», изданной еще в 1885 г. в Англии и переведенной сейчас первый раз на итальянский язык. Так как я делал доклад об интерпретациях британских свобод в России, то у меня была информация о том, что данная книга Дэйси была переведена и издана в России под редакцией П. В. Виноградова уже через пять лет после ее выхода в Англии, т. е. в 1891 г. Впоследствии она переиздавалась в 1905 и 1907 гг. во время особого интереса к конституционализму в российском обществе. Так как политическая наука во второй половине 19 в. была тесно переплетена с изучением конституций, то данная книга может относиться к значимым и для развития политических исследований. Этот случай еще раз заставил меня обратить внимание на традиции политической науки в России, которая в дореволюционный период, с трудом в советское время, и особенно активно сейчас находится во взаимодействии с мировым политико-научным движением.

Институциональная история российской политической науки полна драматических моментов. Известно, что в 18 – нач. 19 в. в некоторых российских университетах (Московском, Харьковском), в Царскосельском лицее существовали отделения нравственно-политических наук, защищались магистерские диссертации по политическим наукам, были ставки профессоров нравственно-политических наук. Так, в проекте об учреждении Московского университета в 1755 г. предполагалась должность профессора политики, который «должен показывать взаимные поведения, союзы и поступки государств и государей между собою, как были в прошедшие века и как состоят в нынешнее время». По уставу Московского университета 1804 г. создавалось отделение нравственных и политических наук, в состав которого должны были входить кафедры (профессора): богословия догматического и нравоучительного; толкования священного писания и церковной истории; умозрительной и практической философии;



права: естественного, политического и народного; гражданского и уголовного судопроизводства в Российской Империи; права знатнейших как древних, так и нынешних народов; дипломатики и политической экономии. Часто профессора, преподававшие нравственно-политические науки, проходили обучение в зарубежных университетах (см., например, Куницын Александр Петрович – преподаватель Царскосельского лицея, а затем Санкт-Петербургского университета, который проходил обучение в Геттингене и Гейдельберге). Со второй половины 18 в. в Россию проникает политическая арифметика как приложение математики к политике (учение об обществе), основателем которой были в 17 в. Джон Граунт и Уильям Петти. Хотя этот факт, как правило, относят к истории статистики и экономической науки, тем не менее, это было значимым событием и для изучения государства и государственного устройства в России. Известно, например, что в 1821 г. профессор Санкт-Петербургского университета Карл Федорович Герман был обвинен начальством в том, что статистика из «науки весьма простой» была им превращена в науку политическую. С 30-х годов 19 в. в российских университетах нет отделений нравственных и политических наук, но политическая наука продолжает интересовать русских ученых. Маленький пример – книга Эдварда Фримана «Сравнительная политика» практически сразу же была переведена на русский язык и издана в 1873 г. Вообще, говоря о давней истории, нам следует более ответственно подходить к выявлению и восстановлению отечественных традиций политической науки, которые возникали на основе тесного взаимодействия с мировой наукой о политике.

Советский период требует также своего более тщательного описания. Конечно, догматический подход к изучению политики, господствовавший в советской идеологии, особенно в таких областях, как научный коммунизм и история партии, заслуживает критики. Одномерный и тенденциозный подход к политической

науке вообще как сугубо буржуазной сдерживал, конечно, политические исследования в СССР. Но без внимательного изучения опыта зарубежной политической науки в послевоенный период уже невозможно было развивать и политические исследования в стране. Этому способствовала деятельность Советской ассоциации политической науки. Работы таких авторов того периода, как Г. Х. Шахназаров, Ф. М. Бурлацкий, А. А. Галкин, А. А. Федосеев, Ю. А. Тихомиров, В. П. Макаренко и др., издание ежегодников САПН, проведение конгресса МАПН в 1979 г. в Москве, все это создавало базу для более творческого отношения к политическому изучению и формировало многочисленную группу политологов, которым суждено было в новую эпоху российской истории после крушения советского строя способствовать становлению и институциональному закреплению новой политической науки в России.

За пятнадцать лет современной истории России удалось сделать многое. Российская политология накопила определенный багаж знаний, особенно в области политической теории. Западная политическая наука в этом отношении более-менее освоена. Вместе с тем, мы освоили только результат политических исследований, а не методологию, методiku и общую стратегию политологического анализа. Без этого российская политология будет плестись в хвосте. Вряд ли возникнут оригинальные теории, концепции, обобщения в российской политологии, если общая стратегия, как и прежде, будет состоять в основном в применении зарубежных наработок к анализу российского политологического материала. Необходимо еще больше обращать внимание на детали, а не только на «громкие» и «большие» обобщения. В определенном смысле российской политологии не хватает профессионализма, того, что можно обозначить как «ремесло». Конечно, в этом направлении есть подвижки. Следует всемерно поддерживать интерес российских ученых к методологии политических исследований. В последние годы здесь наметился определен-

ный перелом, о чем свидетельствует ряд изданных работ в Москве, С.-Петербурге, Перми, Саратове.

Что же в первую очередь, на мой взгляд, следует предпринять?

Во-первых, в российской политологии мало уделяется внимания политической философии. На мой взгляд, той политической философии, которая у нас есть, недостает и метафизического и политического качеств. Здесь ряд аспектов.

Конечно, метафизическая философия, выявляющая смыслы невидимого и неосязаемого применительно к политической проблематике (свобода, власть, авторитет, справедливость, публичность и др.), нужна. Но и метафизическая политическая философия, если это настоящая любовь к мудрости, не будет столь высокомерна по отношению к политике, чтобы не брать во внимание ее реальность и противоречивость. Да и что такое это «невидимое» и «неосязаемое», схватываемое философией, как не то, что реальной политике и при надлежит. В данном случае речь идет о философии, где политическое является ее предметом. Конечно, любая философия, сколько бы она ни заявляла о своей автономии от политики, является политической. В этом отношении исследование Пьера Бурдьё политической онтологии Мартина Хайдеггера является показательным [Бурдьё, 2003]. Но в данном случае нас интересует вопрос о том, как политическая философия относится к политической реальности, какова ее задача и смысл ее деятельности. В этом вопросе содержится более основательный вопрос о соотношении философии и реальности, философии и мира. Является ли философская жизнь приоритетной по отношению к мирской жизни? Это один из вопросов, который интересовал многих философов, но это такой вопрос, который составляет существо политической философии. Философия имеет значение, либо в смысле предприятия, дающего завершение чему-то, как у немцев, либо как начала чего-то пребывающего в непредставимости, как у

французов. Но, по-видимому, есть смысл в том, чтобы за философией видеть человеческое усилие определить границы своей деятельности и познания, исходя из их проблематичной свободы, а не из предписанных извне ценностей. Один из известных современных российских теоретиков Дугин А.Г. ратует за такую философию политики, которая бы отвлекалась от того, чем является политика сегодня. Он пишет: «Изучая философию политики, мы должны расширять содержание того, *чем может быть политика*. То, чем она была, и то, чем она является сегодня – несмотря на все обилие вариантов и смысловых схем – лишь намекает на то, *чем она может являться*, что скрывается в недрах Политического» [Дугин, 2004, с. 25]. Конечно, поиск должного политического устройства всегда интересовал политических философов. Но именно в этом своем качестве политическая философия была наименее интересна политикам, т.е. людям, занятым политическими проблемами. Любопытство, которое последние испытывали к философии как к конструированию какого-то прекрасного политического, занимало политиков именно тогда, когда они меньше всего занимались политикой. Но вот когда философы вдруг позволяли себе сказать правду о реальной политике, тогда они попадали в сложное положение, часто приводящее к их изгнанию или даже к смерти. Именно тогда философы включались в политику, когда они свойственным им способом мышления обнаруживали в политике смысл, который вызывал спор или заставлял тех, кто пытался этот смысл скрыть, освободиться от философии. В этой связи справедливо пишет Т.А.Алексеева, что «философия политики исследует наиболее фундаментальные основания политики в самых разных ее проявлениях» [Алексеева, 2007, с. 9]. Но при этом, конечно, вызывают вопросы ее суждения о том, что философия политики появляется тогда, когда необходимо узаконить неполитическое бытие человека перед политикой [там же, с. 14]. Подобная метафизическая философия

политики преодолена разбожествлением мира, о чем уже много сказано и что достаточно аргументировано. Если истина политического находится вне мира политики, то она может находиться либо в мире идей, либо в Боге, либо в голове у философа. Политическая философия в 20 в. в особенности уже не руководствовалась методом поиска истины в другом мире, чем тот, который ей дан. Поэтому-то Майкл Оукшотт и указывает на то, что «не будет сюрпризом для нас, следовательно, обнаружить явно случайный элемент в основе и во вдохновляющей идее политической философии, ощущение острой необходимости, заботы, страсти определенного времени, чувствительности к преобладающим страхам эпохи: ибо человеческое затруднение есть универсалия, появляющаяся везде как особенное» [Oakeshott, 1991, p. 226].

Но нам еще в большей мере не достает политической философии неметафизической, т. е. такой философии, предметом которой является политическое взаимодействие современных людей, живущих в 21 в. на территории России, имеющих некоторые традиции политического, но и включенных в современный открытый мир взаимодействий с другими. В этом отношении, конечно, философия политики является оценкой, но вопрос в том, откуда она черпает шкалу оценки. «Задача философии, в конечном счете, состоит в том, чтобы подвергать политику оценке, — пишет А. Бадью. — И притом отнюдь не с позиции “хорошего государства”, как и не с позиций идеи “родового” коммунизма, но внутренним образом, т. е. в ее собственной перспективе» [Бадью, 2005, с. 178]. Многие проблемы политологии были бы обновлены или дополнены их спектр, если бы мы имели политическую философию современной российской политики. У нас, к сожалению, в значительной мере политическая философия подменяется часто политической идеологией. Я имею в виду под политической идеологией грубое схематизаторство, ли-

шенное того, что в политической философии относится к живому процессу создания политических идей.

Далее, политическая философия может стать политическим, если она не будет захватываться ни правом, ни моралью, ни психологией, ни экономикой. Эта установка на специфику политического, давшая свои результаты в политической философии 20 в., пока не признается отечественными исследователями, хотя история и современная практика свидетельствует о том, что политическое действие автономно и не может рассматриваться в регистре моральных, экономических или правовых ценностей. Интересно, что история политики в Киевской Руси начиналась с данной проблемы. Н. М. Карамзин приводит из летописи рассказ, касающийся поведения князя Владимира, уверовавшего в христианское учение о милосердии: «Слова Евангельские: *блаженни милостиви, яко тии помиловании будут*, и Соломоновы: *дая нищему, Богу в заим даете*, вселили в душу Великого Князя редкую любовь к богатворению и вообще такое милосердие, которое выходило даже из пределов государственной пользы... Он щадил жизнь самых убийц и наказывал их только Виру, или денежную пеню: число преступников умножилось, и дерзость их ужасала добрых, спокойных граждан. Наконец духовные Пастыри Церкви вывели набожного князя из заблуждения. “Для чего не карашь злодейства?” — спросили они. “Боюсь гнева небесного”, — отвечивал Владимир. “Нет”, — сказали Епископы. — “Ты поставлен Богом на казнь злым, а добрым на милование. Должно карать преступника, но только с рассмотрением”. Великий Князь, приняв их совет, отменил Виру и снова ввел смертную казнь, бывшую при Игоре и Святославе.

Сим благоразумным советникам надлежало еще пробудить в нем, для государственного блага, и прежний дух воинский, усыпленный тем же человеколюбием» [Карамзин, 1989, с. 158]. Не тем же доказательством особенности осуществления политики, власти государственной определены пассажи Ивана Грозного о различии между

царским правлением и отшельничеством, монашеством и священнической властью в «Первом послании Курбскому» [Послания, 2005, с. 298].

Во-вторых, отечественной политической науке не хватает сравнительной политологии. И речь здесь идет не только о сравнительных исследованиях в узком смысле слова. Мы, конечно, в этом отношении отстаем. В более широком смысле сравнительный подход должен стать базисной ориентацией всех политологических исследований, что позволит избежать такой болезни, как россиецентризм. По-видимому, вместе со многими другими вещами в политике и политической науке мы переняли от американцев и их националистический догматизм. В этом отношении Европа демократичнее.

В-третьих, слова в политике играют существенную роль. Как бы мы ни исхитрялись толковать государственную политику и управление как публичную политику и управление, государственный подход все-таки доминирует. Нам нужна отрасль знания – публичная политика, которая бы позволила выйти за узкие рамки нашей традиции, а может быть, позволила бы увидеть в нашей истории другие традиции или перетолковать на другой лад закоснелый обычный рассматривать все сквозь призму государства, не умаляя его роли, но и не придавая ему мистической роли.

Опасность является сущностью человеческой экзистенции. В нынешнем хрупком мире человеческая жизнь стала ценностью, и от этого мы должны отталиваться в своих размышлениях о политическом. Будем ли мы говорить о множестве мнений или об одной истине применительно к политическому, ценность жизни все измеряется человеческими мерками. В этом отношении эффективность и сила государства определяется не в последнюю очередь и демократией как самоценностью, а не только средством. Хотя демократия – это отнюдь не бесконфликтное состояние общества, не идиллия, а сложная практика человеческих решений.

## **II. Политическая философия и наука: от конфронтации к взаимовлиянию**

Сегодня можно с полным правом зафиксировать поворот исследователей политики в сторону политической философии. Это не означает, что традиционный интерес к научной стороне дела в политическом познании исчезает. Скорее, речь идет о том, что вместе с этим поворотом можно констатировать серьезную методологическую перестройку всего политического знания. Речь идет не только о смене господствующих на предыдущем этапе научных парадигм, а о новом прочтении роли методологии в политике. Критическое осмысление методологического кризиса в политической науке и возврат к политической философии позволили поставить методологическую проблематику в плоскость решения вопроса о сути политического. Методология оказалась не только инструментом конструирования научных понятий, но и самого политического мира. В этом соотношении политическая философия и наука переходят от конфронтации к взаимовлиянию.

В политическом познании соотношение науки и философии традиционно решалось в 20 в. на основе оппозиции фактуального и ценностного знания, знания о существующем и о должном. Нейтральность учебного противопоставлялась ангажированности философа, объективность познания выставлялась против субъективного мнения, рациональность против вкуса. Попытка построить политическую науку, которая бы характеризовалась всеми атрибутами научного знания, рассматривалась как цель и способ институционализации новой профессиональной отрасли познания. Наиболее отчетливо это проявилось в американской поли-

тической науке, которая во второй половине 20 в. стала рассматриваться в качестве парадигмальной и в европейском политическом познании. Чарльз Мерриам – классик американской политической науки – в 1923 г., констатируя упадок априорных размышлений по поводу политики, которые были характерны для предыдущих столетий, говорил о возможности создания точной науки о политике, которая базировалась бы на систематическом наблюдении и строгом анализе: «Никогда не создавалось больших возможностей, чем теперь, для точного и научного познания процессов политического управления; и никогда не было большего стремления ученых к развитию объективных и аналитических методов наблюдения за этими процессами и для детального понимания природы законов, которые управляют ими и должны направлять их адаптацию и реконструкцию» [Merriam, 1993, p. 129, 146].

Период господства в политическом познании научных методологий в 40–60-е годы (прежде всего бихевиорализма и структурного функционализма) характеризовался стойким убеждением в возможности создания ценностно-нейтрального политического знания, основанного на принципах объективности, истинности, эмпиризма, верификации и фальсификации, строгости, обоснованности, всеобщности. Политическая философия трактовалась как знание ценностное и нормативное и была оттеснена на периферию. Политическая философия, как считали политические ученые, привносила в исследование субъективные ориентации философа, ориентировала познание на то, чтобы говорить «о должном», а не «о фактичном». Вместе с тем, отношение к политической философии в самой философии было так же скептическим. Оно определялось, прежде всего, господствующим представлением, идущим от аналитического направления, согласно которому философ не должен высказывать оценочных суждений. Его задача – не оценочные суждения, а установление значения понятий, аналитических истин, ка-

сающихся логических отношений между понятиями нашего языка. Что же касается оценочных (синтетических) суждений о добре, зле, справедливости, свободе и т. д., то о них нельзя сказать, истинные они или ложные. Научная философия занимается анализом моральных и политических суждений, но сама их не высказывает. Это – дело идеологов. Эти два обстоятельства – в политической науке и в философии – были внутренне взаимосвязаны; они характеризовали одну и ту же тенденцию – господство сциентистского менталитета. Обе тенденции характеризовались отрывом политической науки и философии от политической действительности, замыканием их на внутренних проблемах познания, которое чем дальше, тем больше ориентировалось на свои собственные интересы.

В 70-е годы кризис сциентистского мировоззрения приводит, с одной стороны, к возрождению интереса к политической философии, с другой стороны, к попытке пересмотра научной методологии познания на основе сочетания тенденций, идущих от науки и от философии. Как отмечает Э. Сексонхаус, «в прошлое уходят позитивизм и требования верификации как единственной философской установки в социальных науках при возрождении нормативного дискурса в обществе, обеспокоенном опасностями, которые таит в себе необузданное развитие науки... Политические ученые в целом, и политические теоретики в особенности, не намерены больше некритически придерживаться обязательного различения факта и ценности, господствующего в социальных науках нескольких поколений...» [Saxonhouse, 1993, p. 9]. В этой связи пересмотру подверглись вопросы статуса политической философии и философа в политике (обществе), соотношения качественной и количественной методологий, роли политического знания в политике, соотношения политической науки и политической философии. Как результат, философия и наука открываются перед миром политическим, они становятся чуткими к его по-

требностям, включаются в то, что можно обозначить либо как процесс коммуникации, либо как процесс дискурсивных практик. В теоретико-познавательном плане стирается острота постановки вопроса о факте и ценности, который в истории политического (и всего социального) познания породил множество споров. Применительно к политическому познанию в настоящем четко просматривается тенденция снятия оппозиции философии и науки. Это проявляется в создании *критической политической философии и науки, повышении гносеологического статуса категории «политическое событие» и в сближении теоретической составляющей политической науки с политической философией.*

### *Современное состояние политической философии и науки*

Политическая философия имеет более чем двухтысячелетнюю историю, но не всегда она находилась в центре философского знания. 20 в. – век интенсивного развития политической науки и научной философии – в целом не жаловал политическую философию. Лишь относительно недавно она стала привлекать внимание читателя и исследователя. Вплоть до 70-х годов политическая философия теснилась на периферии политического и философского знания. Такое ее маргинальное положение определялось следующими обстоятельствами.

Во-первых, следует сказать о стремлении исследователей политики создать политическую науку, которая бы базировалась на эмпирических данных и обобщениях которой были бы проверяемы. Позитивистская и постпозитивистская модели научного знания определили негативное отношение к политической философии как теории ценностно-нормативной, говорящей о должном, а не о фактичном. Ориентация на долженствование привнесла в исследование субъективные

ориентации ученого. Против этого восставало научное политическое знание, ориентированное на критерии объективности.

Во-вторых, отношение к политической философии в самой философии было скептическим. Оно определялось, прежде всего, господствующим представлением, идущим от аналитического направления, согласно которому философ не должен высказывать оценочных суждений. Его задача – не оценочные суждения, а установление значения понятий, аналитических истин, касающихся логических отношений между понятиями нашего языка. Что же касается оценочных (синтетических) суждений (о добре, зле, справедливости, свободе и т. д.), то о них нельзя сказать истинные они или ложные. Научная философия занимается анализом моральных и политических суждений, но сама их не высказывает. Это – дело идеологов.

Эти два обстоятельства – в политической науке и в философии – внутренне взаимосвязаны; они характеризуют одну и ту же тенденцию – господство сциентистского (научного) менталитета. Правда, степень господства сциентистских установок различалась по странам: в США и Великобритании – больше, чем во Франции и Германии. Но общая картина во второй половине 20 в. была приблизительно одинаковой.

В 70-е годы происходит поворот познавательного политического интереса в сторону политической философии. Причиной послужили особые обстоятельства: контркультурное движение 60-х годов, ограниченность позитивизма и постпозитивизма в описании политики, новые морально-политические потребности в условиях кризиса либеральной идеологии. Бывшие на периферии проблемы справедливости, свободы, долга, прав человека и т. д. вновь начинают разрабатываться и получают широкое признание. Дело обстоит таким образом, что наука и научная философия подвергаются критике изнутри и снаружи. Две основные работы сыграли выдающую роль в возрождении политической философии. Они заранее подготовили почву для ши-

рокой критики позитивистской тенденции в философии и политическом знании. Это – статьи Лео Штрауса «Что такое политическая философия?» (1957) и Исайи Берлина «Существует ли все еще политическая теория?» (1962).

В статье И. Берлина основное внимание уделялось реабилитации философско-теоретического уровня политического знания. Автор утверждал, что в политической мысли всегда существовало философское измерение, которое никакая «наука» логико-дедуктивного или эмпирического свойства не смогла бы искоренить или скрыть, так как проблемы, с которыми политическая мысль имела дело, не были ни логического, ни эмпирического свойства. Наоборот, эти проблемы включали в себя как идеологические и философские вопросы общего плана, так и вопросы постоянно осуществляемого ценностного выбора, типа оправдания политического долга. Отсюда следовало, что политическая наука показала себя совершенно неспособной создать «теорию» практической значимости с точки зрения того, что действительно происходит в политике, или с точки зрения тех, кто персонально включен в политику. Бихевиористам (это было господствующим методологическим течением в политической науке) не удалось заменить политическую философию или осуществить даже менее радикальное изменение – свести ее к металингвистической системе, обеспечивающей анализ и прояснение языка, используемого при изучении политики [Berlin, 1962]. И. Берлин, как явствует из изложенного, возрождение политической философии начал с критики политической науки.

Иной ракурс рассмотрения важности политической философии мы обнаруживаем в работе Лео Штрауса. Он считал, что политическая философия имеет дело с политическими проблемами, которые связаны с самой политической жизнью, с целями политического действия. Предметом политической философии являются великие цели человечества – свобода и

благо. Всякое политическое действие имеет в себе направленность к познанию блага: жизни в соответствии с благом, общества, построенного в соответствии с идеей блага. Если эта направленность становится явной, если люди делают своей целью познание такой жизни и общества, то возникает политическая философия. Политическая философия, по Штраусу, отличается от политической мысли. Под политической мыслью он понимал отражение политических идей, а под политической идеей – любую политическую «фантазию», понятие, разновидность мысли, касающиеся политических основ жизни. Отсюда, любая политическая философия является политической мыслью, но не любая политическая мысль является политической философией. Политическая мысль как таковая безразлична к дифференциации мнения и знания; но политическая философия осознанно, согласованно и неуклонно стремится заменить мнение о политических основаниях знанием о них. Отличается политическая философия и от политической науки. Л. Штраус считал, что термин «политическая наука» является неопределенным: он обозначает такие исследования политических предметов, которые строятся по модели естественных наук, и он обозначает ту работу, которую проводят члены кафедр политической науки. Что касается политической науки в первом смысле, то она несовместима с политической философией, так как является самодостаточной и не нуждается в философском обосновании своих выводов. Однако та политическая наука, которая существует на кафедрах, выходит за рамки «научной» политической науки и производит полезную работу сбора политически релевантных данных, которые политическая философия использует для познания природы политических предметов [Strauss, 1959]. Эти две работы, поставившие проблему статуса политической философии, сослужили хорошую службу для возрождения интереса к политико-философской рефлексии как среди политологов, так и среди философов.

В 70-е годы политическая философия получает дальнейшее развитие и укрепляется как одно из ведущих направлений в политическом знании. В методическом плане так же важно отметить два момента. Во-первых, развитие политической философии определялось ее отношением к своей собственной традиции. Понятие «современная философия политики» можно трактовать расширительно, т. е. охватывать политические учения, начиная с Макиавелли или Гоббса (некоторые считают, что именно от них следует вести историю политической философии вообще в качестве самостоятельной отрасли). Однако если посмотреть на содержание многочисленных политико-философских сочинений, изданных относительно недавно (50–90-е годы), то заметен некоторый «разрыв» с такой «современной» (или «modern») традицией. В данном случае под «разрывом» следует понимать некоторое дистанцирование от модерной традиции, ее современную интерпретацию, а так же напряженность отношений между старым и новым политико-философскими дискурсами. Этот «разрыв» проявляется не только в политической философии постмодерна, но практически наблюдается во всех ее направлениях, включая те, которые готовы продолжить традицию, обновив ее содержание. История политической философии приобретает значение не в качестве предмета изучения, а как актуальный факт идейной полемики различных направлений. Ханна Арендт использует понятие «поворот» для фиксации отличия нового движения в политической философии и связывает этот поворот с именами Маркса, Кьеркегора и Ницше (правда, подчеркивает использование ими старого языка для постановки и решения новых проблем). Политическая философия сегодня уже пытается говорить и другим языком.

Во-вторых, философия политики, как уже отмечалось, оказалась сегодня в ситуации повышенного к ней интереса. В ряде случаев она занимает центр философского дискурса. Взаимосвязь политической философии

и политической практики выразилась в том числе в рефлексии философии по поводу своего места в современном мире, отношений с властью и политикой. Отсюда, сквозная тема философских размышлений – место интеллектуала в современном политическом мире [Фуко, Боббио, Арендт, Лиотар]. Философ – уже не властитель и даже не эксперт, а равноправный участник политического диалога.

Осевой проблемой политической философии 70-х годов является кризис либерализма, а соответственно идей рациональности, свободы, прогресса. Вновь проблематизировалась идея автономии человека: как она возможна в современном политическом мире? Абсолютная вина тоталитаризма оказалась не такой уж очевидной. Что если тотальность власти выступила ответом на поиски авторитета «бездомным» человеком, отчужденным от своей свободы в силу ее собственного дефекта? Негативная свобода приводит к терроризму. Свобода как обязанность порождает виновность человека перед другими. Проблема автономии и свободы определила направленность многих философских течений, анализирующих мир политического, распадающегося в истории на общинную, репрезентативную, огосударственную и коммуникативную формы. Фактически сегодня наблюдается возрождение этого многообразия форм, которые используются для поиска оснований потерянной идентичности.

Но либеральная политическая философия находит силы для возрождения. Сегодня либерализм является мощным интеллектуальным движением, черпающим вдохновение в философии справедливости Джона Ролса, концепции прав человека Ноберто Боббио, «новом либерализме» во Франции и других философских учениях. Как отмечает Б. Парекх, «либерализм стал доминантным голосом сегодня не только в том смысле, что он относительно подчинил себе консервативные, марксистские, религиозные и другие голоса и что большинство политических философов имеют либе-



ральные убеждения, но, что более важно, либерализм достиг беспрецедентной философской гегемонии» [Parekh, 1996, p. 511]. Следует, конечно, делать поправку на то, что речь в данном случае идет о западной версии политической философии. Господствуя на Западе, либерализм оказывает серьезное влияние и на другие регионы.

Обратим внимание на некоторые основные направления политической философии и политической науки, взаимосвязь между которыми порождает современное поле философского дискурса о политике – критическую политическую философию и науку. Каждое направление концентрируется вокруг одного или нескольких имен. И наоборот, такие политические философы, как Ханна Арендт, Юрген Хабермас, Сейла Бенхабиб и др., развивают идеи, близкие многим направлениям.

### *Критическая политическая философия и наука*

Оппозиционность политической философии и науки снимается тем, что современная политическая философия пытается говорить о политическом мире так, как он есть, занимая в то же самое время по отношению к нему заинтересованную позицию. Джон Роулс рассматривает политическую философию как такую область знания, в которой осуществляется поиск ответов на фундаментальные вопросы, порождающие политические противоречия, и на этой основе создаются условия для кооперации общества. Ханна Арендт считала, что философия раскрывает мир как мир общения людей в публичном обществе, а сам философ ведет жизнь деятельность, а не созерцательную. «Новые философы» во Франции считают, что хайдеггерианство занимает позицию критики современности на пути «возврата к началу истории», гегельянство обращает свой взгляд в будущее, в утопию рационального мира,

тогда как современная критика должна быть озабочена настоящим, внутренней, а не внешней позицией. Значительно и то, что сегодня любая философская система (будь-то в истории или в современности) вовлекается в политико-философский дискурс о современности независимо от того, писал или не писал тот или иной философ собственно политико-философские тексты. Своеобразная прагматизация политической философии сегодня делает ее значительным фактом политической жизни современного общества. В этой связи восстанавливается значение интеллектуала-философа, занимающего критическую позицию по отношению к действительности и ко всем возможным ее смыслам. Не порождение смыслов, а установление «горизонтов смыслов» – такова задача современной критической философии, как ее понимают ряд политических философов. Но эта выработанная в философии политики позиция принимается и современной политической наукой, где веберовско-дюркгеймовская беспристрастность подвергается сомнению.

Актуализация темы *критического познания* находит выражение в позиции Ханны Арендт, Мишеля Фуко, Юргена Хабермаса, Люка Ферри и Алена Рено, Алена Турена, Ноберто Боббио, Эммануэля Левинаса и других политических философов. Политическое познание как критическое отношение к действительности противостоит и объективному, беспристрастному познанию [Дюркгейм Э., Вебер М.], и субъективной интерпретации эстетика-исследователя или националиста. Критическое познание само становится объектом исследования и подвергается позитивной критике [см.: Benhabib, 1986; Волцер, 1999].

Приведем ряд авторитетных суждений современных политических философов по поводу политической роли философии и позиции самого философа-интеллектуала. Хотя само понимание критического познания и обоснование его значимости сегодня не всегда совпадают, тем не менее, можно говорить об общей

тенденции поиска ответа на вопрос, какими *должны* быть современная философия политики и в целом политическое познание. Проблема должноствования здесь возникает не случайно. Императив нацеленности на обязанности политических философов и ученых перед политическим миром проистекает из ясного осознания кризиса самодостаточности философии и науки, который проявился особенно остро на рубеже 60–70-х годов. Долженствование не возникает тогда, когда философия и наука занимают внешние позиции по отношению к политическому миру, позиции наблюдателя, судьи или эксперта. Тогда ни наука, ни философия ничего не должны; они самодостаточны в том смысле, что не требуют никаких посторонних оснований для своей легитимации или оправдания. Философ или ученый в этом случае сам себя озадачивает, формулируя содержание «философских проблем» или «научных гипотез», ибо никто другой не может справиться с этой задачей. Конечно, он смотрит на мир, но сам мир является для него лишь объектом, в который он себя не включает. Философ или ученый оберегают свою свободу по отношению к политическому миру как условие его познания. Но свобода в данном случае, с одной стороны, выливается в безразличие, с другой стороны, оказывается соединенной со стремлением к тотализирующей власти. Это хорошо показал Э. Левинас в противопоставлении философии самотождественного, в которой исчезает всякое различие, философии плюральности, отношения «я» и «другого». Именно со вторым типом философствования он связывает критический потенциал знания: «Знание, сущностью которого является критика, не может сводиться к объективному познанию. Оно ведет к Другому. Принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу» [Левинас, 2000, с. 116].

Как подчеркивает Дэвид Истон уже применительно к политическому знанию, «мы можем теперь признать, что бихевиоральная фаза оказалась той стадией, когда

социальные науки по разным историческим и случайным обстоятельствам были заняты укреплением научной базы своих исследований. Результатом стало значительное понижение интереса к социальной критике и к включенности в социальные дела» [Easton, 1993, p. 297]. Именно данное качество самодостаточности и было подвергнуто критике и сомнению на рубеже 60–70-х годов. «Нынешнее состояние психологических и политических идей, – пишет Роберто Унгер, – подобно в одном фундаментальном отношении ситуации в европейской общественной мысли в середине семнадцатого века. Тогда, как и теперь, частичная критика все еще доминирующей традиции не могла быть продолжена без того, чтобы не превратиться в тотальную критику этой традиции» [Unger, 1976, p. 5].

Ханна Арендт стала заниматься философскими проблемами политики под влиянием ряда несовместимостей, с которыми она столкнулась в 1930-е годы в фашистской Германии и в личном и в общественном отношениях. Как свидетельствует Маргарет Канован – одна из самых проницательных исследователей творчества Ханны Арендт, она пыталась найти нечто среднее между двумя представлениями о политическом смысле философии, выраженными двумя парами противостоящих философов: Платон versus Сократ, Хайдеггер versus Ясперс. Когда Арендт говорит о Платоне и Хайдеггере, она склонна опасаться, что философия является существенно отшельнической, антиполитической и сочувствующей насилию; когда Арендт концентрируется на Сократе и Ясперсе, она невольно верит, что истинная философия может быть коммуникативной и находится в гармонии со свободной политикой [Canovan, 1992, p. 264]. Основная предпосылка связана с различием между жизнью деятельной (*vita activa*) и жизнью созерцательной (*vita contemplativa*). Это принципиальное различие используется для решения вопроса об отношениях действия (политики) и философии. Ханна Арендт считает, что в истории политиче-

ской философии было два поворота, когда соотношение деятельной и созерцательной жизни менялось: «Политическая философия обязательно предполагает установку философа по отношению к политике; ее традиция началась с того, что философ отвернулся от политики, чтобы затем навязать сфере человеческих дел свои мерки. Конец наступил с уходом философа от философии с целью «воплотить» ее в политике» [Arendt, 1968, p. 17–18]. С Платона устанавливается представление о приоритете жизни созерцательной над жизнью деятельной; последняя лишается свободы и рассматривается как неистинная. Вторым поворотом осуществляют Маркс, Кьеркегор и Ницше, которые порывают с платоновской традицией созерцательной жизни, но все же еще закатывают, как считает Арендт, в тисках категориального аппарата великой традиции. Арендт ставит задачу разрушить иерархию действия и созерцания: «Скорее теория превратилась в современную научную теорию, работающую гипотезу, изменяемую в соответствии с результатами, которые она производит. И ее обоснованность стала зависеть не от того, что она «открывает», но от того, как она «работает»» [ibid, p. 39].

Мишель Фуко говорил о том, что философ не может занять независимую позицию по отношению к объекту своего исследования – современному обществу, где власть разлита во всех его отношениях. Исследователь не может занимать нейтральную позицию наблюдателя. Он либо подчиняется этой власти, и тогда научный дискурс есть дискурс власти и ее легитимация, либо должен занять по отношению к ней критическую позицию, прежде всего там, где он силен, т. е. в познании.

Юрген Хабермас пытался преодолеть оппозиционность философии и эмпирической науки, подвергая критическому рассмотрению, с одной стороны, позитивизм, с другой стороны, герменевтику, за их стремление в самих себе искать легитимные основы познания. Задача создания «критической науки об обществе» состояла в том, чтобы связать ее с практикой, т. е.

с морализаторскими и направленными на общее дело действиями людей.

Ален Турен говорит сегодня об ограниченности объективной социологии Дюркгейма-Парсонса и обосновывает *социологию действия*. «Социологическая интервенция» – вот как он говорит о методе исследования этой отличной от прежней социологии. Место исследователя здесь существенно меняется: «Такой переход от потребления к производству общества не осуществляется спонтанно даже в благоприятных условиях, созданных исследователями. Нужно еще, чтобы последние вмешивались непосредственно. Только благодаря им действующее лицо может подняться с одного на другой уровень социальной действительности и перейти от поведения ответа и адаптации к поведению проекта и конфликта. Только если исследователь активно и лично вмешивается, чтобы увлечь действующее лицо к наиболее фундаментальным из его отношений, последнее сможет перестать рассматривать свое поведение только как ответ на установившийся порядок» [Турен, 1998, с. 118].

«Новая политическая философия» (Люк Ферри, Ален Рено, Пьер Манан, Бландин Кригель и др.) как *критика критических тенденций* в современной философской мысли, по сути, так же пытается найти опору для «продолжения проекта современности» (Ю. Хабермас), но в отличие от представителей Франкфуртской школы здесь заметно менее представлен конструктивистский момент. «Менее заметен» не означает незаинтересованности «новых философов» в решении философских проблем современности, которые являются проблемами «того, что есть» и как это «есть» возникает. В противовес укоренившейся традиции рассматривать политическую философию как нормативную в традиционном смысле и отрывать ее от позитивного знания, представители этого движения считают, что *философия имеет дело с реальностью даже более чем*

*позитивистская наука*, руководствующаяся «гипергегельянской историцистской моделью». Имея в виду социологию типа Пьера Бурдьё, Ферри и Рено пишут: «С точки зрения этой эпистемологии, философские вопросы явно не имеют легитимности, так как горизонты смысла или аксиологии, через которые акторы вероятно могут понять свои собственные ситуации, являются просто объектами для социологического анализа, который, как предполагается, открывает способ их производства. Смысловой горизонт, внутри которого эта историцистская генеалогия располагается, не ставится под сомнение, так как он спокойно декретирован как научный» [Ferry, Renaut, 1994, p. 79]. Задача же современной философии состоит как раз в конструировании смысловых горизонтов: «Было бы интересно философски сконструировать горизонты смысла историко-политических тенденций современности. “Философское конструирование” означало бы показ того, как на основе современных теорий естественного права можно размышлять о сугубо определенном числе политических теорий, которые, взятые вместе, формируют горизонты смысла для философского понимания великих политических событий современности» [ibid, p. 79–80]. Для всех философов этого направления узловым пунктом размышлений выступает современность, в центре духовной и практической жизни которой стоит либерализм, права человека, демократия, рационализм, гуманизм, т. е. ценности Просвещения, находящиеся сегодня под вопросом. Отсюда попытка понять внутреннюю логику либерализма, его противоречивую природу, его укорененность в европейской культуре и в определенной мере парадоксальность сочетания либеральных ценностей с тем, что, по видимости, направлено против его природы.

### *Гносеологический статус категории «политическое событие»*

Оппозиционность философии и науки в современном политическом познании снимается объединением факта и ценности в понятии «*политического события*». Гносеологическое значение категории «факт» как незаинтересованного суждения, фиксирующее эмпирическое знание, ставится под сомнение, будем ли мы говорить о фактуализме или о теоретизме в познании. Хотя фактуальное политическое знание находит значительную поддержку среди политологов, тем не менее, явно определилась тенденция формирования событийного политического знания.

Политическое событие для Алена Бадью является тем, что составляет суть политики. Именно событие позволяет мыслить политику, поскольку ни структура политики, ни смысл политического не фиксированы местом присходящего. Мыслить можно о том, что имеется. При этом политическое событие следует отличать от политического факта, последний лишь имитирует первое. Отсюда, «современное снижение политической рефлексии до поверхностности журналистики происходит, прежде всего, от смешения события с фактом» [Бадью, 2005, с. 53]. Событие является политическим, если материя этого события коллективна, а его истина виртуально универсальна, т. е. принадлежит всем. Политическое событие характеризуется бесконечностью ситуаций, т. е. сопряжено с множеством возможностей. Оно всегда представляет свободу и устанавливает меру избыточности силы государства. Именно когда события происходят, философия начинает играть здесь роль действенной мысли о политике: «Наиболее глубокие философские понятия говорят что-то наподобие следующего: “Если вы хотите, чтобы ваша жизнь имела смысл, очевидно, что вы примете событие, что вы будете находиться на расстоянии от власти и что вы определено придете к своему решению.” Это такая исто-

рия, которая разными способами всегда рассказывает нам философией: находиться в исключении, быть в сути события; сохранять дистанцию от власти; принимать условия решения, какими бы отдаленными или трудными они ни были. Понимаемая таким образом, и только так, философия реально является чем-то, что помогает нам изменить существующее» [Badiou, 2006, p. 9].

Ханна Арендт с присущей ей проницательностью относительно тенденций познания и их связи с политическим миром писала о различии между познанием того, что сделано самим человеком, и познанием события, которое вносит неопределенность в сферу человеческих дел. «Поскольку, во всяком случае в области человеческих дел, событие образует поистине фактуру действительности, составляя сверх того саму суть действительного, – писала она, – было бы крайне нереалистично как раз с ним-то и не считаться, т. е. не быть готовым к тому, что произойдет нечто не предусмотренное никаким расчетом» [Арендт, 2000, с. 393]. С этим, по-видимому, связано возрождение интереса к интерпретативному познанию, к истории и к методологии «case-study» в политической науке. В современной политике интересует сам по себе факт вместе с его значением и возникновением. Будем ли мы говорить о «формировании политического события» или «об обнаружении его смыслов», в любом случае нас будет интересовать его встроенность в связи и отношения действующих на политической сцене людей. С одной стороны, политическое событие является фактом политической жизни. Можно ли изучать его как «вещь»? Положительный ответ базировался бы на предпосылке его внутренней определенности и независимости. Но кто лучше знает об этом событии и понимает его смысл, тот, кто был его участником, или наблюдателем? Проблема писателя и читателя, художника и любителя живописи, политика и политического исследователя (философа или ученого) в этом отношении вновь актуализируется.

Сошлемся здесь на проработку эпистемологического содержания категории «события», проделанной применительно к французской историографии Полем Рикером [Рикер, 1998, с. 114–115]. Представляется, что она имеет более широкое значение и касается всего комплекса «исторических» наук, под которые подпадает и современная политическая наука. В онтологическом смысле, пишет Рикер, под историческим событием понимается то, что действительно произошло в прошлом. Историческое событие в этом отношении имеет статус абсолютного свойства прошлого, но оно еще связано с деятельностью живших людей, а также имеет в качестве человеческого прошлого содержание инаковости, абсолютного различия. «Этому тройственному онтологическому допущению – абсолютное прошедшее, прошедшее человеческого действия, абсолютная инаковость – соответствует, по Рикеру, тройное эпистемологическое допущение. Прежде всего, мы противопоставляем *неповторимую единичность* физического события или события человеческой жизни универсальности закона... Далее, мы противопоставляем *практическую случайность* логической или физической необходимости: событие – это то, что могло произойти по-другому. Наконец, инаковость находит свой эпистемологический эквивалент в понятии *отклонения* от всякой сконструированной модели или любого инварианта» [там же, с. 115].

В методологическом плане оппозиционность философии и науки в изучении политического события пытаются сегодня снять, формируя новые методологические комбинации, типа «научного реализма», «аналитического нарратива» или «нового институционального подхода».

Методология «научного реализма» (Рой Бхаскар и его последователи) пытается совместить каноны строгого научного исследования с креативной ролью научного сообщества, которое является не источником политической субъективности, а моральной силой в про-

грессивном поиске знания о реальном мире. Этот подход ориентирован на несводимость теорий к чисто обозреваемым верифицируемым утверждениям, на наблюдение как антропометрический процесс, на критику полученных наблюдаемых фактов, на связь науки, человеческого индивида и общества, на отсутствие непреодолимого разрыва между нормативными и описательными суждениями и т. д.

Методология «аналитического нарратива» (Роберт Бейтс, Барри Вейнгаст и др.) соединяют аналитические методы научного познания политики, связанные с теорией рационального выбора и теорией игр, и идеографическую традицию в социальных науках, которая, прежде всего, связывается ими с историей, где повествование, культурные контексты и структуры взаимодействия являются существенными для описания. Место данной методологии видится ими между идеографическим и номотетическим размышлением.

«Новый институциональный подход», разрабатываемый французскими социологами и политологами, делает акцент на принципе рациональности, модифицируя его значение в условиях современной неустойчивой модели развития в направлении соединения интерпретативности и рациональности. «Интерпретативная рациональность» играет роль объяснительного принципа современного мира политики с множеством смыслов и политических событий.

### *Соотношение политической теории и политической философии*

В современном политическом познании можно отметить тенденцию снятия оппозиционности между политико-философской теорией и теорией в политической науке. Хотя сохраняется статус эмпирической политической теории, однако исчезает резкая граница между уровнями теоретического политического зна-

ния – философского и научного. Конечно, различия остаются, но философия политики и политическая теория взаимодействуют и взаимодополняют друг друга. В этой связи повышается методологическое значение философии политического как выявленного горизонта смыслов различных научных концепций политики. В современном политическом знании выделяют три теоретических уровня: эмпирическая теория, нормативная теория и философская теория политики.

*Эмпирическая политическая теория* – это традиционная теория, противопоставляющая философию и научное знание. Кристен Монрой – издатель монографии «Современная эмпирическая политическая теория» (1997) – дает ей следующее определение: «Под эмпирической политической теорией я понимаю теорию, содержащую утверждения, которые, в конечном счете, могут быть проверены отсылкой к эмпирическому миру; наоборот, предпосылки и выводы философской теории подтверждаются аргументами или формально принятыми проверочными критериями» [Монрое, 1997, р. 1]. Клаус фон Бейме выделяет два направления в эмпирической политической науке – веберовскую и дюркгеймовскую традиции. Первое преимущественно концентрирует внимание на реконструкции политической реальности в исторической перспективе и ex post facto работает с типологиями и идеальными типами. Второе направление обращает внимание на моделирование действительности через выявление зависимых и независимых переменных [Бейме, 1999, с. 495].

*Нормативная политическая теория* понимается как теория, описывающая политическую действительность путем конструирования различных моделей рационального поведения людей в нормативных контекстах, которые к тому же рассматриваются как результат договора между людьми. Выделяются два вида нормативной политической теории: «*формальная теория*», или «позитивная теория» и «*философская нормативная теория*». Фактически под «формальную теорию»

подпадает теория общественного выбора и неонституционализм, проникающие в политическую науку из экономической теории (Уильям Райкер, Питер Ордешук, Терри Мо и др.). «Философская нормативная теория» пытается определить возможности и основания договора людей относительно исходных политических ценностей (справедливость, равенство, свобода) при определенных рационалистических предпосылках их поведения (Джон Роулс, Роберт Нозик, Майкл Уолцер и др.).

*Философская политическая теория* понимается по-разному: 1) как интерпретативные суждения о политической жизни; 2) как локальная и объяснительная теория (американский постмодернизм); 3) как умозрительная и рефлексивная дисциплина; 4) как моральная и рекомендательная теория [там же, с. 490].

Итак, основные методологические проблемы, возникающие в результате кризиса сциентистского мировоззрения в политическом познании, сосредотачиваются на вопросе о том, будет ли политическое познание и его результат практическим, т. е. раскрывать горизонты смысла политических событий, заинтересованно вовлекаться в политический дискурс относительно публичных дел и формировать методологическое пространство человеческих дел.

### *Соотношение политической философии и науки в России*

В современной России существует проблема отсутствия взаимосвязи различных отраслей политического знания. Особо тревожным является разрыв между политической философией и политической наукой. Если политическая наука развивается, заимствуя западные образцы и формируясь по моделям фактуального знания, то политическая философия у нас пока не нашла своего предмета. А без нее и наука будет ущербной, будет повторять ошибки зарубежного опыта. Слабое при-

сутствие политико-философской проблематики в современном философском дискурсе связано, на наш взгляд, с тем, что философия в целом занята теми, которых Кант называл «профессиональными мыслителями» и которые по преимуществу сегодня заняты «размышлением о размышлениях». Философское высокомерие по отношению к политике делает философию интересным занятием для «посвященных», делает из философии секту, «тайное общество». Интересно, что такая философия по-прежнему претендует на приоритетное положение (методологическая функция) по отношению не только к политике как деятельности, но и к науке вообще и к политической науке в частности. В действительности же между философией и политикой нет коммуникации, как нет ее и между философией и политической наукой.

Известно, что стимулом к философии настоящей является не индивидуальная любовь к мудрости (часто без взаимности), а ситуация, в которую попадает человеческий разум, когда он не способен прежним способом о чем-то помыслить, будь то реальные вещи или метафизические сущности. Эту ситуацию несовместимостей можно обозначить вслед за французским философом Аленом Бадью как «философскую ситуацию», возникающую в условиях исключения, в чрезвычайных условиях столкновения несовместимого и имеющую дело с выбором, дистанцией и чрезвычайностью [Badiou, 2006, p. 3–11]. В этих чрезвычайных условиях столкновения несовместимого и возникает потребность в мысли. И это отнюдь не только глобальные процессы, если мы говорим вообще о философской ситуации. Как подчеркивает Бадью, «правоммерно думать, что любое время имеет парадоксальные отношения, т. е. отношения, которые не являются связью или являются ситуацией разрыва, тогда и делают возможным философствование» [ibid, p. 10]. Хотя Бадью здесь не оригинален, тем не менее, можно ли сегодня в России говорить о «философской ситуации», порождаю-

щей потребность в новых идеях и мыслях. Если «любое время» содержит эту ситуацию, то почему российские философы ее не ощущают? Даже если взять суждения не о любом времени, а о чрезвычайном, то разве Россия, начиная с конца 1980-х, не переживает чрезвычайную ситуацию разрыва и неустроенности, в смысле несогласованности истин и идей? По-видимому, философская ситуация очевидна, но на нее «профессиональные мыслители» не отвечают, или они ей не соответствуют. То небольшое количество имен, которые не соответствуют этой тенденции, не может изменить господствующего положения разрыва российской философии и политики, политической философии и политической науки. Могут сказать, что философов ведь и не может быть много, хорошо бы иметь одного, например Гегеля или Хайдеггера, ну, в крайнем случае Сартра. Если, однако, говорить серьезно, то любовь к мудрости – отнюдь не привилегия одинокого мыслителя, а выражение духовной потребности народа, нации, общества людей, обеспокоенных отсутствием смысла и понимания ситуации разрыва, в которой они живут.

Нельзя дать одного или однозначного ответа на поставленные вопросы. Пока очевидно лишь то, что «философская ситуация» для России не отделена от подобных ситуаций в других странах и регионах. Учитесь – не значит быть управляемым.

### **III. Политическое в открытом обществе**

Понятие открытого общества явно перекликается с теорией систем, где открытой считается система, поддерживающая динамическое равновесие. Описание открытого общества в этом ключе возможно и, по-видимому, может для нас открыть много интересного. Действительно, открытым следует считать то общество, которое на языке системной теории сохраняет постоянство своей структуры в процессе непрерывного обмена и движения составляющего его социального вещества. Сюда конечно же вписывается «эффективная мобильность», критический тип мышления, эффективная конкуренция, свобода как возможность выбора альтернатив, общественный договор и частная собственность. Открытое общество хорошо описывается теорией неравновесного развития с акцентом на конфликтном характере взаимодействия, нестабильности и напряженности системы, требующей постоянной инновации и поведения в условиях риска. Модный сейчас в России термин «устойчивое развитие» попадает в тот же ряд средств, с помощью которых можно получить ответ, на вопрос о функциональной необходимости открытого общества. Новое движение за ноосферное мышление пытается разбить границы догматического подхода к культурной, экономической и политической закрытости, апеллируя к безграничной власти знания, его экспансии за всякие границы. Нет нужды возражать и против того, что нельзя понять суть и предназначение открытого общества без анализа, что же представляет собой общество закрытое. Все это верно. Но столь же верно и следующее: открытое общество невозможно понять, о нем мало можно сказать, если не включить в рассмотрение практику человеческого общения, то, что традиции Аристотеля относят к политическому, к тому, что составляет центр и нерв совместной жизни людей. Движение от закрытого к от-



крытому обществу будет тогда представлять движение от молчания к речи, от однородности к многообразию, от пассивности к действию.

Трудно считать открытым то общество, где люди живут изолированно, погруженные в повседневность своих собственных забот, молчаливо соглашаясь с немолчалимой логикой обстоятельств. Необходимость вступать в отношения с другими для них такая же внешняя сила, как и природа. Мир общения представляется для них обременительной обязанностью, отчужденным миром не моих интересов, миром власти и насилия. Конечно, они могут быть вполне удовлетворены своей изолированной жизнью, находить аргументы для ее оправдания в естественности такого порядка вещей. Но ведь только момент рождения или смерти фиксирует одиночество, живут же люди вместе. Жить, как писала Ханна Арендт, восстанавливая древнеримское понимание этого слова, — значит находиться среди других людей, умереть — значит лишиться такого блага.

Открытым, конечно, не назовешь и массовое общество, где индивид представляет собой лишь статистическую единицу безличной массы. Он подчинен дисциплинарной власти, лишен собственного голоса и лишь в хоре проявляется его потребность говорить, но хор — это скорее выражение паники массы, а не ее естественного бытия. Масса, как правило, молчит, потребляя живой человеческий материал. Порождена ли масса экспансией индустриализма на область человеческих отношений, воздействием охватившего человека «чувства бездомности», как у Жака Эллюля, или масса — результат описанного Элиасом Канетти «страха касания», в любом случае человеческое существование в ней лишено смысла. Смысл можно здесь обозначить лишь словом «нечеловеческое». Именно массовое общество породило такой «нечеловеческий» взгляд на политическое как безмерно властное, тоталитарное состояние общественной жизни. Бежать от него — значит бежать от политики, от власти, от тотального закона.

Но можно ли создать открытое общество, убегая от человеческого, политического?

Можно ли считать открытым общество, возникающее из критики либерализма и тоталитаризма в постструктуралистской, постмодернистской политической философии? Ситуация постмодерна в политической философии возникла в связи с критическим отношением к всепроникающему, тотальному, репрессивному и вытесняющему характеру современной (модерной) политики и власти. Для постмодернистов в этом смысле нет существенной разницы между идеей индивидуальной свободы, договорным принципом государства, прогрессистским мышлением, т. е. либерализмом, и принципом народного суверенитета, общей воли, идеей приоритета публичного над частным, т. е. коммунитаризмом или в грубой версии — коммунизмом. И те, и другие принципы и идеи, претендующие на абсолютную истину, способствуют рождению тоталитарного государства, подчинения и вытеснения несогласных. Отсюда, детотализация общественных структур оценивается как признак исчерпаемости потенциала общества, базирующегося на принципах гуманизма, рациональности, национальной идентичности, субъекта и т. д. Против тотального языка власти постмодернистское движение выдвигало идею множественности языковых игр, перманентного общения, когда правила ограничены ситуацией игры на основе временного соглашения. Постмодерная политическая философия ставила перед собой две основные задачи: разоблачение (деконструкция) тотализирующего языка власти и легитимация, разнообразия и децентрационности отношений в постмодерном обществе. Эта философия поставила ряд вопросов и обострила наше понимание политического: концепция дисциплинарной власти Мишеля Фуко, которая описывает всепроникающий характер продуктивной власти, дисциплинирующей тела рациональными нормами, статистическим упорядочиванием, хорошим вкусом; критика Жаном-

Франсуа Лиотаром легитимности модерна с акцентом на кризисе великих метанарративов и формирования новой философской политики – «политики различия»; философская атака Жака Деррида на метафизику присутствия с целью доказать, что желание определенности и ясных регуляторных принципов приводит к репрессии и подавлению других; переосмысление Эрнесто Лакло и Шантал Муффе идентификационного мышления и демократического плюрализма в направлении поддержки множественности идентичностей и интересов. Новая культура и новая политика строилась постмодернистами на критическом отношении к европейской культурной традиции, особенно связанной с Просвещением. В целом постмодерн обнажил одну из главных политико-философских проблем: все, что раньше служило обоснованию свободы человека и на этой основе открытого общества, было иллюзорным. Новое обоснование свободы предполагало прежде всего делегитимизировать и деконструировать универсальность предпосылок современной либеральной или республиканской политики и обнаружить новое пространство свободы в «различии», в сопротивлении обволакивающему человека насилию универсальности, в гетерогенности условий порождающей активности. Постмодерное обоснование свободы противилось концепциям как негативной (свободы от), так и позитивной свободы (свободы для) и рассматривало ее как постоянную борьбу за самосозидание против продуктивной власти (Фуко), как свободу в пространстве эстетической политики прекрасного (Лиотар), как признания случайности в историческом существовании человека (Рорти). Подвергая критике основания свободы во всеобщих принципах морали, в естественном праве или общественном благе, представители постмодернизма соглашались на общество без границ, но где открытость отношений становилась подозрительной, т. к. лишала оснований для продолжения игры. В целом постмодерное общество при-

знает только одну открытость – открытость раздора, различия, конфликта. Это – общество закрытых клубов, локализмов, имен, тайна которых представляет возможность для множества смыслов, несоизмеримых один с другим. Политическое здесь не направлено на установление связей, общение, а на сохранение различия и неприкосновенности свободы отдельных фраз, языков. Если брать европейскую традицию философской трактовки политического, то постмодерная политика представляет как неполитическое политическое.

Что же даст в этом отношении российский опыт мироощущения? Если не брать в расчет идеи, приходящие к нам с Запада в виде либерализма, коммунизма, коммунизма и социализма, постмодернизма, то открытое общество представляется, как правило, в религиозно-нравственных красках. Здесь скорее речь ведется об открытости человека и общества к Богу, к нравственной идее, высота которой выражается в безмерной любви к божественному в человеке. Открытость выступает как самопожертвование, аскетизм, немирскость, самобичевание. Жизнь на миру – это по сути всегда бои, страдание за правду, противопоставление себя миру, ибо ты нарушаешь заповедь смирения. Поэтому жизнь на миру – это одновременно и молчание, и сомнение в правде другого, боязнь самому стать открытым перед другим. По-видимому, российское политическое для человека выявляется всегда в виде религиозно-политической проблемы, пронизывающей почвенническое, наше «доморощенное» ощущение жизни публичной, жизни на миру. О непостижимой двойственности русской души написано много, но суть религиозно-политической проблемы скорее не в ней, не в дихотомии добра и зла, воли и свободы правды и права, смирения и бунтарства. Она не описывается, как представляется, противоречием между страданием и смирением, хотя это противоречие и очевидно. Религиозно-политическая проблема как проблема жизни

человека в мире (т. е. общественной жизнью) заключается в перенесении нравственно-религиозных категорий и ощущений в политико-публичную сферу. Политическое в России пронизано пока неразрешенной проблемой необходимости страдать и быть в смиренности, что предполагает чисто личностное, одиноко открытое перед нравственностью или богом стояние, и открываться в этом перед миром. Важно подчеркнуть, что открывание перед нравственностью либо необходимость открывания перед миром не означают открытых отношений с другим. Нравственность и мир предстают как нерасчлененное целое, тотальное в своей требовательности к открыванию, они не предполагают общения, взаимного обмена речами и спора. В конечном счете, человек политический в русской истории — это фигура трагическая, стоящая всегда перед проблемой двух необходимостей — быть открытым и прятаться.

Как видно, ситуация с формированием открытого общества, где политическое представлено как взаимное общение при решении публичных дел, для России не может быть благоприятной просто через попытку диффузии либеральной культуры с ценностями свободы, справедливости, рациональности, частной собственности, договора и т. д. Так же трудно ожидать, что открытое общество будет формироваться на сугубо российских традициях, пусть даже они будут одобрены некоторым социал-демократизмом. Конечно, нельзя принимать всерьез, хотя и следует их отмечать, попытки строить новую Россию на старых идеях органического общества. Все-таки стратегия открытого общества является более привлекательной для населения в целом. Правда, формируется оно в муках, если воспользоваться здесь выражением Фуко (новое рождается первоначально в виде чудовища) — в виде чудовищного стремления пересечь все границы. Как реакция — набирающая силу поддержка идеи «порядка» как в смысле правопо-

го государства, так и в виде «сильной власти». В институциональном смысле особой опасности для открытого общества здесь нет, но остается нерешенным вопрос о смысле политического. Конституция, законы, формирующиеся правила политической игры партий и групп давления, нормы демократического участия граждан в политическом процессе и т. д. не нашли пока прочной основы в виде нового мощного духовного образования, появление которого определялось бы не столько взаимодействием, сколько глубокой трансформацией архетипов российского самосознания. Дело не в «русской идее» как основе самосознания нации, хотя попытки ее возрождения или поиска имеют отношение к реставрации органического общества. Возрождение интереса к ней есть показатель более глубокого процесса, связанного с религиозно-политической проблемой: легитимация идеи политического человека для открытого общества. Тогда перемены в России по своей кардинальности будут не только «наверстывающей революцией» (по определению немецкого философа Юргена Хабермаса), но и действительным началом новой истории.

Что собой представляет идея политического человека для открытого общества? Почему и как связана эта идея с религиозно-политической проблемой? Эти вопросы требуют ответа, но ответ не может быть здесь дан только потому, что сама идея может возникнуть в ходе дискурсивной практики самих людей. Идея не может быть предложена философом или политиком, ибо это противоречит открытому обществу. Но что может сделать философ или политик, так это предложить начало, сформулировать проблему, выступить в качестве катализатора публичного обсуждения. По крайней мере, сам факт открытой постановки проблемы уже есть реализация идеи политического человека для открытого общества, начала реализации. Будет ли эта идея принята или нет, это уже дело других людей. Но даже если поставле-

на и опубликована, т. е. выставлена на публичное обсуждение, в этой выставленности содержится открытость и призыв к открытости. Ряд суждений только тогда приобретут качество идеи, конструирующей мир, когда они получат обсуждение и будут приняты общественностью

В вышеприведенных фразах содержится некоторая доля преувеличения постановочности проблемы. Это связано с тем, что в политико-философских дискурсах уже содержится некоторый материал, подходящий для идеи политического человека для открытого общества. Уже в начале прозвучал призыв к определенному становлению аристотелевской идеи политического человека высшей формы общения, идеи политического человека. В современной западной политической философии в таких направлениях, как республиканизм, обновленный либерализм, «новая политическая философия», проблема поставлена и обсуждается. Отечественные интеллектуалы пока только начинают включаться в уже проводимую дискуссию. Опять же, дело не в заимствовании идей, а в определении оснований для формирования открытого общества в России.

Не вдаваясь в тонкости политико-философских споров, отмечу здесь следующее. По-видимому, первое что требуется осознать и обсудить, касается проблемы сути политического как сферы решения дел, связанных с общественным благом. Политико-научный и общественный разговор в России является государственно-центрированным. Определенная фетишизация государства как представителя общественного блага, если не сказать больше, составляет характерную черту нашего политического мышления. Посмотрите речи политиков, почитайте многочисленные работы по политологии и редкие работы по политической философии – все суждения завязаны на государственную власть. Идея «сильного государства» все время присутствует как императив. Открытое общество, в противовес этому, может возникнуть на основе

иного отношения к государству, его соотношению с обществом и общественным благом. Но политическое лишь оформляется государством, не составляя его главного содержания. Сам термин «политическое», который вызывает у нас пока недоумение (почему не «политика», не «политическая сфера?»), фиксирует важное изменение в политической практике и политическом мышлении, ориентирующихся на открытое общество. Его некоторая размытость и «прилагательность» говорит о децентрализованности и десубстанциализации процесса, связанного с решением общественных дел. Государство лишь один, и, может быть, не самый основной участник дискурса об общественных делах. К тому же открытое общество не связано ни с «сильным», ни со «слабым» государством. Его служебная функция может быть выражена словом «эффективное государство», способное решать общественные задачи: на основе легитимизированных общественным обсуждением принципов свободы личности, справедливости и оптимальности.

Разгосударствление политического часто понимается как ограничение государства правом (концепции правового государства) и сопутствующим противопоставлением государству гражданского общества. Обе эти концепции представляют собой западный вариант решения проблемы Гоббса, т. е. проблемы сохранения свободы человека при переходе из естественного состояния в общественное. Открытое общество может строиться при учете противоречивого соотношения этих предпосылок, но в российских условиях наблюдается значительная модификация представленной связи. Прежде всего следует отметить, что договорная концепция государства, лежащая в основе господства права или суверенитета народа, не выполняет в России функции легитимации в связи с религиозно-политической проблемой, пронизывающей логику политического. Политическое в России всегда было освящено религиозным служением метафизической идее народа, находившим противоречивое вы-

ражение, с одной стороны, в идее монархии (централизованного и единого государства), с другой стороны, в идее жертвенности политического человека, в церковном облики представленной в святых. Советский период в этом отличается скорее формой, чем содержанием. Легитимация государства идеей служения народу (в концепции ли союза рабочего класса и крестьянства как принципа диктатуры пролетариата, или в лозунге общенародного государства) базировалась на понимании народа религиозным образом. Сегодня в глубоких пластах культуры народ как нечто исходное замкнутое, неделимое и самоценное продолжает существовать и оказывать магическое действие в политической жизни. Его замена гражданским обществом произошла лишь в либерализированной версии политологии и слабо коснулась действующей политической культуры. Переход от метафизической к исторической идее народа лишь вызывает новые всплески русского национализма. Иногда делаются попытки восстановить значение «общинности» и противопоставить ее идее народа, но этот российский коммунитаризм вызывает обратную реакцию державности. По-видимому, речь должна идти о десакрализации одновременно идеи народа и идеи государства. А это предполагает совершенно иное отношение между православной церковью, народом и государством.

До сих пор церковь по-старому понимает свою роль, молчаливо освящая государственную власть и молясь за православный народ. Она продолжает приветствовать одинокое стояние человека перед богом и сопричастность народу по страданию человека за него. До сих пор, наряду с храмами, символами священства народа и государства, являются мученичество и страдание как искупление. Политическое в этом смысле не может быть ничем иным, кроме как выделенностью среди других (святость), а не равностоянием людей друг перед другом и открытостью в этом равном и свободном об-

щении. Но политическое в открытом обществе применительно к российским условиям требует большего, чем разделения. По сути, Православие как вера и церковь не может уйти в сторону. В этом отношении отделение церкви от государства в правовом смысле мало что дает для становления открытых человеческих связей. Старые символы веры продолжают действовать, религиозно-политическая проблема остается.

В качестве одной из центральных причин «третьей волны» демократизации как глобального процесса перехода от закрытого к открытому обществу Сэмюэль Хантингтон выделяет изменение позиции католической церкви в отношении политики. Переход от поддержки «статус-кво» в политическом мире к активному противостоянию угнетению, неравенству, подавлению прав человека, начатый вторым Ватиканским Собором (1963–1965), позволил католической церкви не только укрепить свои позиции, но и поднять авторитет веры. Христианство в лице католицизма оказалось жизненной религией, способствующей решению нынешних проблем человека. Латиноамериканская «революция в церкви» немало способствовала переменам на континенте, становлению там истинно человеческого политического. Политическая теология сегодня – одно из ведущих духовных оснований для нового понимания христианской религии и церкви. Либеральная идея в Европе в лице «новых философов» во Франции получает обновление в связи с теологическо-политическими проблемами. Идеи одного из ведущих адептов либерализма Джона Роулса, его концепция справедливости как честности для современных политических институтов западного общества перекликается с духовным наследием Лютера. Все большее и большее внимание привлекает демократический потенциал ислама и его перспективы в отношении возможной трансформации закрытого восточного общества в новое открытое, отличное от западного.

По-видимому, универсализм религиозного мировоззрения выполняет сегодня не только функцию компенсации потерянной идентичности или заполнения пространства оставленной массовой культурой духовности. Оно оказывается важнейшим условием возрождения сцепленности человеческих индивидов, духовного общения и обсуждения человеческих дел. Публичность религии, служившая ранее освящению небесного в земной форме государственного владычества, сегодня предоставляет возможность говорить о том, что открытость и выявленность людей друг перед другом и есть открытость и выставленность их перед богом. Как сказал современный французский философ Пьер Манан, природа возвращается, т. е. от релятивизма в понимании человеческого существования мы вновь возвращаемся к пониманию значимости универсальных ценностей. Религия оказалась здесь к месту.

Возвращаясь к делам российским, вновь следует сказать, что открытое общество предполагает человеческое политическое, что значит общение на основе вновь разделяемых общих ценностей. Но сегодня на основе рационалистической философии Просвещения без религии это политическое вряд ли достижимо. Русская православная церковь может выполнить эту задачу, не борясь против проникновения протестантизма, католицизма или иных верований, а изменив свою политику в отношении человека и его дел. Она сама должна стать открытой для публичного обсуждения вопросов веры и предназначения церкви. Она должна не только приветствовать соединение веры и политического, но сама активно участвовать в публичных дискурсах об общих делах страны. Она должна сама стать одной из значимых демократических общин, создающих здоровый климат для человеческого сосуществования, солидарного и наполненного духовным смыслом. К сожалению, пока православная церковь больше занимается храмами и монастырями для одинокого стояния человека перед Богом. Конечно, социальная доктрина православной церкви, ее усилия включить в свою пробле-

матику вопросы прав человека, равенства, бедности, просвещения и др. являются значимым фактом, символизирующим поворот к человеку, его мирским делам. Но, по тому, что русская церковь до сих пор лишена значимой общинности, не может не вызывать вопросов. В центре искомой общинности должен стоять человек и его взаимодействие с другими людьми, которые бы церковь принимала и создавала для этого пространство духовности. Пока же достоинство человека, признаваемое и одобряемое в «Декларации о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора», в религиозном смысле увязано с грехом, а не свободой воли человека любить Бога. Равенство в любви, а не в грехе делает человека способным различать добро и зло, отсюда не страх, а свободное принятие авторитета нравственных правил спасения делает христианскую веру живой и направленной служить сочетанию свободы и ответственности.

Соглашаясь в целом с проблематикой открытого общества, хотелось бы вновь подчеркнуть главную идею настоящих заметок: открытое общество невозможно без открытых к общению людей. Это и составляет суть принятия аристотелевской концепции человека политического. Сегодня, вместе с тем, невозможно говорить об этой проблеме без религии. В этом отношении Россия – не самая специфическая страна. Но Россия не может решить проблему политического простой диффузией западных концептов. Ей нужна собственная политическая рефлексия о политическом в аспекте не столько профанного, сколько религиозно-политического опыта, прежде всего, православия, но не только. Политическая теология сегодня становится более чем актуальной.

#### IV. Справедливость как честность

Политическая философия либерализма отвечает на кризис либеральных идей последовательной защитой своих ценностей, убеждением в современности либеральной политики и возможности продолжить его историю. Данное направление представлено рядом имен, среди которых особо выделяются Джон Роулс, Роберт Нозик, Амартия Сен, Исаяя Берлин. Остановимся подробнее на идеях Джона Роулса, работы которого стимулировали развитие политической философии.

В российском контексте политические идеи Роулса приобретают особое значение даже в условиях кризиса в обществе либерального мировоззрения. Речь идет о соотношении утилитаристского и роулсианского подходов к экономическому развитию и справедливому распределению доходов. Известно, что в России растет неравенство, притом что общее совокупное богатство общества также стремится к росту. Эта тенденция соответствует в общем утилитаристскому мировоззрению, когда совокупность общих удовольствий перевешивает совокупность страданий. Некоторые полагают, что утилитаризм в России еще не развит, господствует умеренный утилитаризм (экстенсивные ценности, собиранство, патернализм), а общая тенденция характеризуется переходом к его развитой форме, связанной с интенсификацией, предпринимательством [Яркова, 2001]. Легитимация утилитаризма (И. Бентам, Г. Сиджвик) как принципа развития не может не сопровождаться критикой его ограниченности в вопросах справедливости, что является актуальным для современной России. Хотя мы можем не соглашаться относительно универсальности предложенного Роулсом решения (а он на это и не претендует), тем не менее, актуально звучат следующие сравнения его концепции справедливости с утилитаристским подходом: «В противоположности классического утилитаризма и справедливо-

сти как честности неявно присутствует различие в понимании природы общества. Одно понимание рассматривает вполне упорядоченное общество как схему кооперации во имя взаимных преимуществ, регулируемое принципами, которые выбрал бы человек в исходной ситуации справедливости. При другом понимании мы рассматриваем общество как эффективное управление социальными ресурсами для того, чтобы максимизировать удовлетворение системы желаний, построенных беспристрастным наблюдателем из многих индивидуальных систем желаний, принимаемых в качестве данного» [Ролз (Роулс), 1994, с. 42–43]. При изучении политической философии Роулса следует также обратить внимание на ту сторону критики им утилитаризма, которая привела к созданию деонтологической концепции справедливости с приоритетом справедливости над всеми другими моральными и политическими ценностями и приоритетом права над благом.

Джон Роулс (1923–2002) – американский политический философ, который, как считается, произвел «революцию» в политической философии, создав концепцию справедливости как честности. Основными его сочинениями являются – «Теория справедливости» (1971), «Справедливость как честность: политическая, а не метафизическая» (1985), «Политический либерализм» (1993), «Право народов» (1999).

Роулс полагал, что в политической философии есть четыре типа размышлений философов о политике, которые фиксируют четыре роли политической философии. Он проясняет этот вопрос в лекциях по теории справедливости, изданных под редакцией Эрина Келли в 2001 г. [Rawls, 2001]. Часто эти роли проявляются исторически, но приобретают существенное значение для Роулса, конечно, в современном демократическом обществе.

Первая роль является *практической* и возникает в условиях существования политического конфликта и необходимости разрешить проблему порядка. Роулс считает,

что конфликт укоренен не только в различиях социальных и экономических интересах, но и в различиях между основными политическими, экономическими и социальными теориями, описывающими и оценивающими, как работают институты и какова должна быть публичная политика. Отсюда возникает задача перед политической философией – найти основания для совмещения противоборствующих концепций и интересов: «Различные философские и моральные доктрины, которые имеют дело с тем, как конкурирующие требования свободы и равенства должны пониматься, как они должны быть упорядочены и взвешены одна против другой и как любой особый путь их упорядочивания должен быть оправдан» [ibid, p. 2].

Вторая задача политической философии является *ориентационной*. Политическая философия должна сделать свой вклад в то, как люди думают о своих политических и социальных институтах в целом, каковы их основные намерения и цели, если говорить об историческом обществе – нации, в противоположность намерениям и целям индивидов по отдельности и в качестве членов семей или ассоциаций. Идея здесь состоит в том, чтобы посредством разума и рефлексии ориентировать людей в мире множества различных целей и предоставить им концепцию справедливого и разумного общества.

Третья роль политической философии формулируется им как задача *согласования*. Роулс трактует ее таким образом, что позитивное понимание нашего общественного мира предполагает продумывание и утверждение его с рациональных позиций, что выполняет политическая философия. Однако это не означает формирования некоторой исчерпывающей или всеобъемлющей доктрины. Это невозможно в плюралистическом обществе. Тогда задача политической философии состояла бы в продумывании некоторой схемы кооперации людей, некоторых принципов политической справедливости, создающих условия для взаимного консенсуса.

Из этой третьей роли следует четвертая задача, которую он называет *реалистично утопической*: «т. е., как проверка границ практикательной политической возможности» [ibid, p. 4]. Как можно жить совместно людям с различными интересами, но совместно. Здесь Роулс предлагает понятие разумного плюрализма: «Факт разумного плюрализма ограничивает то, что является практически возможным при таких условиях нашего мира, которые противоположны условиям других исторических времен, когда людям часто говорили стать объединенными (хотя, возможно, они никогда и не объединялись), утверждая одну всеобъемлющую концепцию» [ibid].

Эти важные положения Роулса имеют отношение к его суждениям о возможности справедливости как честности не метафизической, а политической, возникающей в условиях плюрализма интересов и различия фундаментальных религиозных и философских концепций. Но здесь же мы можем обнаружить и фундаментальную направленность всей философии Роулса, имеющую отношение к Канту. Интуитивизм Роулса относительно содержания справедливости как честности, подвергнутый критике, в частности Юргеном Хабермасом, тем не менее, как представляется, имеет одно существенное значение для всей его философии. Роулс решает одну задачу, которая может быть обозначена как проблема применения постигнутых разумом императивов, а не их обоснования. В этом отношении роулсовская политическая философия может быть представлена в целом как проработка перехода от теоретической политической философии к практической, от идеи к ее применению. Сам Роулс, обосновывая политическое значение концепции справедливости, писал: «Отличительные особенности политической концепции справедливости таковы: во-первых, она представляет собой концепцию морали, разработанную для особого субъекта, а именно для базовой структуры конституционного демократического режима; во-вторых, принятие политической концепции не предпола-



гает понятия какой-либо всеобъемлющей религиозной, философской или моральной доктрины; скорее политическая концепция представляет собой рациональную концепцию одной лишь базовой структуры общества, и, в-третьих, для ее формирования используется не какая-либо всеобъемлющая доктрина, а определенные интуитивно осознаваемые фундаментальные идеи, латентно присутствующие в общественной политической культуре демократического общества.

Таким образом, политические концепции справедливости отличаются от других концепций морали областью своего применения, то есть совокупностью субъектов, к которым они применимы, и чем шире содержание концепции, тем к более широкой совокупности субъектов они применимы» [Роулс (Роулс), 1998, с. 77].

Роулс рассматривает политическую философию как такую область знания, в которой осуществляется поиск ответов на фундаментальные вопросы, порождающие политические противоречия, и на этой основе создаются условия для политической кооперации общества. Таким фундаментальным вопросом для современности он считал проблему справедливости, а ее разрешением – концепцию справедливости как честности. Главными задачами своей философии Роулс определял обоснование принципа, лежащего в основе современной либеральной демократии, обобщение и возведение на более высокий уровень абстракции концепции общественного договора и критику утилитаризма по вопросам соотношения блага и права, места справедливости в системе моральных и политических ценностей. Следует отметить, что справедливость как честность не рассматривается Роулсом как некая метафизическая идея или идеал будущего, а исследуется как реальный принцип кооперации людей в современном демократическом обществе. Обоснование значимости этого принципа и его укорененности в обществе – цель предпринятой философской работы.

Для него центральная организующая идея социальной кооперации включала в себя следующие основные признаки:

1) Социальная кооперация отличается от простой социальной координации, например, со стороны какой-то центральной власти; скорее кооперация руководствуется некоторыми признанными правилами и процедурами, которые принимаются сотрудничающими людьми в качестве подходящих для регулирования их поведения.

2) Идея кооперации включает идею честных условий кооперации; при этом идея честных условий специфицирует идею взаимности: предлагаемые кем-либо правила должны оцениваться как полезные с точки зрения публичных и признанных стандартов.

3) Идея кооперации включает в себя и ту идею, что каждый ее участник получает от нее какое-то преимущество, или благо.

Логика роулсовского обоснования договора, включает в себя четыре основных элемента: «исходную ситуацию», «рефлексивное равновесие», «принципы справедливости как честности», «хорошо организованное общество». Рассмотрим содержание этих элементов концепции и их роль.

Прежде всего Роулс ставит задачу найти условия, которые бы обеспечивали возможность принятия справедливости в качестве основного принципа отношения между людьми. Эти условия обеспечили бы согласие всех со справедливостью как принципом. Такие условия, по Роулсу, характерны для «исходной ситуации». Выбор характерных черт «исходной ситуации» определяется потребностью принятия равными индивидами принципов справедливости, которые были бы применимы для основных институтов общества. При этом 1) стороны в исходном положении взаимно незаинтересованы: они не желают жертвовать своими интересами ради других; 2) индивиды осуществляют выбор рационально, руководствуясь идеей продвигать свои концепции блага, но в результате получают обще-

ственную кооперацию. Когда же возникает ситуация необходимости решать вопрос о справедливости? Роулс выделяет два обстоятельства: умеренная скудность (объективное обстоятельство) и конфликт интересов (субъективное обстоятельство). «Короче говоря, – пишет Роулс, – обстоятельства справедливости возникают всякий раз, когда люди выдвигают конфликтующие притязания на дележ социальных преимуществ в условиях умеренной скудности» [Ролз, 1995, с.121]. Какие ограничения накладываются на избираемые принципы справедливости? Из ряда возможных альтернатив люди выбирают такие принципы, которые являются общими, универсальными в применении, публичными, должны упорядочивать конфликтующие притязания и быть окончательными. Что нужно для того, чтобы выбор принципов справедливости из возможных альтернатив был так же справедливым? Для этого нужна честная процедура, которую Роулс называет «чисто процедурной справедливостью». Она возникает, если принять некую гипотетическую ситуацию, которая бы не поддержала возможности выбора принципов, исходя из случайностей личного положения. Для этого Роулс вводит понятие «занавес», или «вуаль» неведения.

«Вуаль» неведения означает следующее – исходная ситуация выбора принципов справедливости должна быть честной. Это возможно, если предположить, что стороны соглашения не знают конкретных фактов, т. е. своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса, конкретной концепции благ, специфических особенностей своей психики, концепции устройства общества, своего поколения и т. п. Но они знают общие факты о человеческом обществе, понимают политические вопросы и принципы экономической теории. В этой ситуации, считает Роулс, «у сторон нет оснований для торга в обычном смысле слова. Никто не знает своего положения в обществе, ни своих естественных дарований, и, следовательно, никто не в состоянии кроить принципы для получения преимуществ в свою пользу» [Ролз, 1995, с. 129].

Следовательно, исходная ситуация подразумевает под собой, что люди в ней равны, рациональны, взаимно незаинтересованы и находятся под «вуалью» неведения о конкретных фактах своей жизни.

Как осуществляется выбор принципов справедливости? Здесь Роулс выдвигает понятие «рефлексивного равновесия», выражающего метод отбора наиболее сильных и убедительных аргументов в поддержку принимаемых принципов справедливости. Суть этого метода – в постоянном возврате к исходным принципам с целью прояснения их содержания и узаконивания уже избранного, т. е. достижения «надежного согласия». «Это – равновесие, потому что наши принципы и суждения совпадают, и оно рефлексивно, потому что нам известно, каким принципам отвечают наши суждения, а также посылки их вывода» [Ролз, 1995, с. 33]. Хотя «рефлексивное равновесие» – это и исследовательский метод, которому в целом следует Роулс, но его можно предположить и общим методом поиска согласия относительно принципов справедливости как честности. Какие же принципы справедливости как честности принимаются в результате?

Роулс дает иерархию принципов справедливости, распределяя их по значимости, относящейся и к процессу выбора, и к содержанию самой справедливости. Приведем их в формулировке самого Роулса: «*Первый принцип*. Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместной с подобными системами свобод для всех остальных людей. *Второй принцип*. Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевающих в соответствии с принципом справедливых сбережений и б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей» [Ролз, 1995, с.267]. Справедливость как честность включает в себя принцип равной свободы, принцип дифференциации и принцип равенства шан-

сов. В концепции Роулса принципы справедливости подчиняются правилам приоритета (их два): приоритету свободы, согласно которому основные свободы могут быть ограничены только во имя самой свободы; приоритету справедливости над эффективностью и благосостоянием, согласно которому второй принцип справедливости предшествует принципу эффективности и принципу максимизации суммы выгод, а честное равновесие возможностей предшествует принципу дифференциации.

И, наконец, на основании справедливости как честности строится хорошо организованное общество, руководствующееся принципами честной системы кооперации. В этом обществе предполагается идея публичной концепции справедливости, т.е. каждый принимает и знает, что и другой принимает и знает ту же политическую концепцию справедливости. Основные социальные и политические институты общества руководствуются общепризнанной концепцией справедливости. В хорошо организованном обществе все граждане обладают нормальным эффективным чувством справедливости, т.е. понимают и принимают публично признанные принципы справедливости, действуют в соответствии с той системой долга и обязанностей, которая предписывается их положением.

В дальнейшем Роулс сосредотачивает свое внимание на обосновании политического характера его концепции справедливости как честности. Во-первых, несмотря на то, что политическая концепция справедливости является, конечно, моральной концепцией, она является моральной концепцией для особого рода субъекта, именно для политических, социальных и экономических институтов. Особенно, подчеркивает Роулс, справедливость как честность применяется к тому, что он называет «базовой структурой» современной конституционной демократии. Во-вторых, необходимо подчеркнуть, что справедливость как честность не рассматривается в качестве общей моральной концепции, примененной к «базовой структуре» общества, как если

бы эта «структура» была просто другим случаем, к которому эта общая моральная концепция применялась. В качестве практического политического вопроса никакая общая моральная концепция не может обеспечить публично признанную основу для концепции справедливости в современном демократическом государстве. Концепция справедливости должна позволять многообразие доктрин и плюральность конфликтующих, и в действительности несоизмеримых концепций блага, утверждаемых членами существующих демократических обществ. В-третьих, справедливость как честность является политической концепцией также потому, что она берет начало от определенной политической традиции и поддерживается тем, что Роулс называет «совпадающим консенсусом» («overlapping consensus»), т.е. консенсусом, который включает в себя все противоречащие философские и религиозные доктрины, подходящие чтобы удерживать и приобретать сторонников в более или менее совершенном конституционном демократическом обществе [Rawls, /1985/ 1992, p. 187–189].

Концепция Роулса была воспринята как возрождение политической философии. Его идеи получили продолжение в работах политических философов. Но не менее существенной была и ее критика. Так, Р. Нозик отмечает в основном неисторический характер представленной концепции; подчеркивает, что роулсовские идеи являются нереалистичными при рассмотрении благ, которые должны быть распределены. В противовес двум принципам справедливости Роулса он выдвигает либертарианское понимание ограниченного государства, прав и распределительной справедливости [Nosick, 1974]. Существует множество исследователей, которые противопоставляют роулсовскому принципу справедливости идею полезности [Дж. Харсани, Р. Брант], идею равенства (Р. Дворкин, Г. Коген, У. Кимлика), идею потребностей (Д. Уиджинс, Д. Брайбрук). Концепция Роулса подвергается также критике в коммунитаризме, республиканизме, феминизме [см. подр.: Goodin and Pettit, 1993, p. 15–19].

## V. Пространство явленности свободы

Если в 60-е годы республиканская традиция в политической философии и теории не имела заметного влияния, то в 70–80-е годы наблюдается ее быстрое возрождение. Новый республиканизм включает в себя основные идеи республиканского мышления – республика как конституционно ограниченное пространство публичной жизни, народ как источник республиканского правления, общественные добродетели как основа республиканского гражданства, единство прав и обязанностей и др., актуализирует их значимость и модифицирует применительно к современным политическим вопросам. Так, понимание взаимосвязи прав и долга осуществляется обращением к естественному праву, гражданские добродетели легитимизируются концепцией «гражданского гуманизма», свобода связывается не с собственностью, а с самоутверждающейся личностью и т. д. Особое значение в республиканизме приобретают идеи гражданских прав и коммуникативной этики, новой публичности.

К республиканскому направлению можно отнести таких мыслителей, как Юрген Хабермас, Ханна Арендт, Кнад Хааконнсен, Филипп Питт и др. Одним из наиболее выдающихся мыслителей, идеи которого наполнены республиканской интенцией, является Х. Арендт.

Философские идеи *Ханны Арендт* (1906–1975) складывались в тот период, когда политическая философия была не в чести ни у философов, ни у политологов. Основные ее произведения: «Истоки тоталитаризма» (1951), «Человеческое условие» (1958), «О революции» (1963), «Эйхман в Иерусалиме. Доклад о банальности зла» (1963), «Жизнь ума» (посмертная публикация 1978 г.).

Ученица М. Хайдеггера и К. Ясперса, она стала заниматься философскими проблемами политики в ре-

зультате шока, полученного ею от фашизма и от сотрудничества с ним М. Хайдеггера. Это является и стартовой точкой ее размышления о связи философии и политики, проблемой, которой она занималась всю оставшуюся жизнь и которая нашла последнее наиболее развернутое выражение в незавершенной книге «Жизнь ума». Из трех частей, которые она планировала написать, были выполнены только две – «Размышление» («Thinking») и «Проявление воли» («Willing»). Из третьей части («Суждение» («Judging»)) в ее печатной машинке после смерти нашли листок с заголовком и двумя эпитафиями. Однако, ее лекции по политической философии Канта дают возможность получить представление об этой последней теме, которая непосредственно имела отношение к политической способности человека. Различая жизнь деятельную (политика) и жизнь созерцательную (философия), Арендт исследует способности человека размышлять о метафизических темах, которые являются преимущественным интересом философов, в их значении для человеческого мира. Речь идет о значении не в смысле некоторого образца или идеала, а в том отношении, что человек есть одновременно и мыслящее, и деятельное существо. Конечно, философ может занять позицию отрешения от мира людских дел, но, как считает Арендт, это – в значительной мере иллюзия. Проанализированная ею история философской мысли убедила ее в том, что как бы разделение между деятельностью и мышлением ни было обосновано, все же это обоснование исторически объяснимо, и часто границы здесь нарушались естественным образом. Размышляя, например, о Платоне и Пармениде, а также о Солоне и Сократе, подчеркивая существенные различия между ними, она полагает, что «обе практики мышления касаются невидимых вещей, которые, тем не менее, говорят о являющемся (звездном небе над нами или делах и судьбах людей), невидимых [вещей], которые представлены в видимом мире так же, как гомеровские боги, которые были видимы

только тому, кому они являлись» [Arendt, 1978, p. 151]. В Сократе она видела удачное сочетание действия и мышления. Особенно очевидной эта иллюзия стала после обоснования идеи «смерти Бога» (конечно, у Ницше, но и у Гегеля то же), которую она трактует как идею изменения типа мышления философии и метафизики. В этот новый период возникают свои преимущества и опасности. Два преимущества этой позиции после смерти Бога она особенно выделяет: 1) Эта ситуация заставляет нас смотреть на прошлое новыми глазами, не обремененными и не руководимыми какой-либо традицией; 2) Многовековое различие между многими людьми и «профессиональными мыслителями», специализирующимися в том, что считалось предположительно наивысшей формой активности человеческих существ... потеряло свою обоснованность [Arendt, 1978, p. 12–13]. Новая позиция отнюдь не безопасна, так как вместе с этим можно потерять прошлое вместе с нашими традициями, однако что является более значимым, чего не надо опасаться – это свободы мышления. Именно размышление дает нам возможность отличать правду от лжи, а немислие является причиной того, что даже интеллектуальные люди способны на зло. Мышление и разум не имеют отношения к тому, с чем имеет дело интеллект. Потребность разума воодушевляется проблемой смысла, а не истины. Истина и смысл не являются одинаковыми. Отсюда нужна думать и желание знать связаны с разными способностями человека. В этом, в основном, находила Arendt основание для оценки «банальности зла» и возможности интеллекту попасть в затмение, т. е. в немислие.

Сегодня имя Ханны Arendt является популярным, а ее идеи интерпретируются заново: в них находят свои основания такие течения в политической философии, как республиканизм, коммунитаризм, феминизм. Arendt высказала много плодотворных идей, составляющих основание политической онтологии (бытие политического), политической антропологии (по-

литический человек), политической гносеологии (истина и политика). Остановимся на некоторых ее идеях о политике и политической обусловленности человека («Человеческое условие»), республиканских размышлениях («О революции»), которые были вовлечены в политико-философскую дискуссию 80–90-х годов.

Принципиальными для Arendt являются три методологических установки, предваряющие философский анализ политики. Первая касается различия между проблемой природы человека и проблемой условий его существования в этом мире. Проблема природы человека для Arendt не имеет смысла, так как она либо предполагает для ответа наличие верховного существа (если задается вопрос «кто есть человек?»), либо человек должен трактоваться как вещь наряду с другими вещами (если задается вопрос «что есть человек?»). О человеке можно лишь сказать, что он есть существо обусловленное; но и условия не обуславливают его абсолютно, что выражается в постоянном порождении человеком нового и его истории. Вторая предпосылка связана с различием между жизнью деятельной (*vita activa*) и жизнью созерцательной (*vita contemplativa*). Это принципиальное различие используется для решения вопроса об отношениях действия (политики) и философии к свободе. С Платона устанавливается представление о приоритете жизни созерцательной над жизнью деятельной; последняя лишается свободы и рассматривается как неистинная. Arendt ставит задачу разрушить иерархию действия и созерцания. Третья установка имеет отношение к различию между жизнью и смертью как условиями существования человека. Arendt использует древнеримское различие между понятиями «жить – находиться среди людей», «умереть – лишиться быть среди людей» для подчеркивания связи жизни и политики. Для нее не смертность, а рождаемость является центральной категорией политической в отличие от метафизической мысли.

Деятельностная жизнь человека проявляется в трех формах: труд (labor), работа (work) и действие (action). Труд есть активность, которая соответствует биологическому процессу человеческого тела, чей спонтанный рост, обмен веществ и случайный распад связаны с жизненной необходимостью, произведенной и питаемой в жизненном процессе трудом. Человеческим условием труда есть *жизнь сама по себе*. Работа есть активность, которая соответствует неестественности человеческого существования, в котором укоренен и посредством чьей смертности не компенсирован родовой, постоянно повторяющийся жизненный цикл. Работа обеспечивает «искусственный» мир вещей, четко отличный от всего природного окружения. Человеческим условием работы является *мирскость* (или светскость). *Действие* – единственная активность, которая прямо осуществляется между людьми без посредничества вещей или вещества – соответствует человеческому условию *плюральности*, тому факту, что люди, а не Человек, живут на земле и населяют мир. В то время как все аспекты человеческого условия каким-то образом имеют отношение к политике, пишет Арендт, эта плюральность является в особенности условием всей *политической жизни*.

Определение плюральности в качестве условия действия свидетельствует о том, что оно (действие) внутренне зависит от присутствия других. Действовать, следовательно, означает жить среди других. Арендт здесь восстанавливает древнегреческое понимание человека как существа политического, ибо пространством жизни среди других и была жизнь публичная, жизнь полисная. Жизнь частная – это сфера труда и работы, сфера господства природы и вещей. И только публичная жизнь – это сфера свободы, где люди выявляют свою явственность, где они открыты перед другими, где они активно представляют себя перед другими. Отсюда политическое как пространство явленности человеческой деятельности предоставляет возмож-

ность друг другу представляться. Человеческая деятельность в политике – это действие и речь (не мышление). Нахождение правильных слов в нужный момент есть действие. Политическое действие связано с рождением нового, оно творит историю и гарантирует непрерывность настоящего.

Политическое как пространство явленности людей друг другу становится существующим, когда люди вместе в речи и действии предполагают формальную конституцию публичной сферы и различные формы правительств, т. е. различные формы, которыми публичная жизнь может быть организована. Но государство не является содержанием политического. Государство и законы скорее оформляют пространство политического, как городские стены оформляют городское пространство. То, что первым подрывает и затем убивает политические сообщества, есть потеря власти и окончательное бессилие; и власть не может запасаться и храниться в резерве на всякий случай, подобно инструментам подавления, но существует только при ее актуализации, когда слова неотделимы от дела; когда слова используются не для скрытия намерений, а для раскрытия реальности; когда дела осуществляются не для подавления и разрушения, а для установления связей и создания новых реальностей. Власть, пишет Арендт, есть всегда властная потенция, а не неизменяемая, измеримая и прочная сущность, подобно насилию и силе. Власть есть качество плюральности и связности, насилие – изолированности. Если бы власть была более чем эта потенциальность при существовании вместе, если бы ею можно было бы обладать подобно силе или использовать как насилие, а не была бы бытием, зависимым от непрочного и только временного согласия многих волей и намерений, всемогущество было бы конкретной человеческой возможностью. Таким образом, для Арендт власть представляет собой потенциал политического общения, которое оформляется государством как внешней формой. Политическое не им-

манентно связано с государством; по сути, политическое – это пространство потенциала свободного общения людей. Хотя Арендт и делала вывод о том, что в современном мире политическое действие было побеждено трудом и работой, тем не менее, считала она, способность к действию находится все еще с нами.

Республиканские идеи Арендт несомненно базируются на таком понимании политического и вызывают особый интерес при решении проблем источника республиканского правления, легитимности первоначального республиканского акта, существа республиканского гражданства и осуществления прав человека в республике. Источником республиканского правления выступает воля народа, но первоначальный акт этой воли – конституция – порождает фундаментальное противоречие, связанное с легитимностью всякого начала. Легитимность конституции постоянно остается открытым вопросом. Отсюда различие, произведенное Арендт, между легитимностью власти и легитимностью права. Если последняя обеспечена конституцией, то первая постоянно проблематизируется. Отмечено Арендт и противоречие, возникающее при реализации прав человека в национальном государстве, основанном на суверенитете народа. Проведенное ею принципиальное различие между правами гражданина и правами человека было связано именно с неспособностью национального государства подняться над своей ограниченностью при защите прав: как только человеческое существо теряло свой политический статус, оно теряло возможность осуществлять свои прирожденные и неотчуждаемые права. Права, основанные на суверенитете народа, оказывались сведенными лишь к правам гражданина.

## VI. Кризис политического

Российская философия не пережила (в смысле не усвоила) политический постмодернизм. Хотя и у нас были работы, описывающие постмодернизм в философии и политике, а также были и есть некоторые профессиональные философы, работающие в ключе постмодернистского мышления, тем не менее для российской общественной или публичной философии постмодернизм остался либо в истории западной мысли 1980–90-х годов, либо был воспринят в качестве «пугала» для защитников национальных духовных ценностей. Постмодернизм у нас не стал духовным явлением, каким он был для западной публичной философии. Постигание сейчас (в 21 в.) Мишеля Фуко, Жака Бодрийара, Жака Дерриды, Жана-Франсуа Лиотара, работы которых опубликованы и продолжают публиковаться, уже не носит характер открытия и не вызывает споров. В каком отношении здесь следует сказать о неуслвоенности российской публичной философией идей постмодернизма? Я бы выделили три обстоятельства.

Во-первых, политический постмодернизм актуализировал значение философии для политики во многих отношениях. Хотя французская философия в целом всегда характеризовалась по сравнению с другими странами политическим акцентом, тем не менее постмодернизм стал по преимуществу рассматриваться как новая политика философии по отношению к действительности. У нас же постмодернизм был воспринят как некое контркультурное движение в философии частично истории, а в основном культуры.

Во-вторых, постмодернизм обосновал значение множественности, плюральности в современном мире и противостоял *господству* универсализма и целостности. Конечно, часто постмодернизм говорил против универсализма, но его духовная основа была не столько

в разрыве связей (хотя разрыв является центральной категорией здесь), а в доказательстве необходимости учета всех возможных форм и проявлений мышления и действия, в демаргинализации мира. В этом отношении политический постмодернизм появился как раз во время начинающейся глобализации и проблематизации национального государства. Он часто интерпретировался его противниками как анархический призыв, как нигилизм и разрушение. В этой последней редакции он и вошел в политико-духовный контекст перестроечной России, но не как база для трансформации системы (хотя и были работы, описывающие функцию постмодернизма в этом ключе), а как экзотическое явление. Когда же постмодернизм стал более-менее известен в России, на него стали записывать грехи 1990-х, хотя его позитивное содержание не было усвоено философской публикой.

В-третьих, власть и централизованная политика были преимущественным объектом критики постмодернизма. Однако, обосновывая позицию по отношению к власти, в том числе и философа-интеллектуала, политический постмодернизм учил настороженно относиться к возможному проникновению властной легитимации в собственно философский дискурс, т. е. он ратовал не только за политическую свободу, но и за философскую свободу против догматизма, насаждаемого любым давлением властной истины. Это настороженное отношение к власти без свободы получило у критиков наименование «вседозволенности». Но ведь за что ратовал постмодернизм? Его идеей была идея спонтанности возникновения отношений между людьми без всяких предварительных условий, касающихся истины. Люди строят свои отношения путем постоянного взаимодействия, рационального и нерационального, продуманного и спонтанного, основанного на мифе и науке; люди разной культуры и образования, интеллекта и мышления в этом случае могут свободно общаться, однако, не без сложностей и проблем, но

главное общаться и в процессе находить точки взаимопонимания. В России же акцент был поставлен на «вседозволенности». Отсюда, естественно и подозрение к постмодернистской проблематике. Александр Сергеевич Панарин – выдающийся российский теоретик политики 1990-х годов – посвятил критике постмодернизма ряд своих работ. К сожалению, неприятие политического постмодернизма не позволило организовать конструктивный дискурс вокруг его идей. Все свелось по большей части к «ругани».

Если политическая философия Дж. Роулса базировалась на традициях европейской либеральной мысли, политическая философия Х. Арндт возвращала нас к истокам европейского политического самосознания, то политическая философия постмодерна занимает однозначно отрицательную позицию по отношению к традиции западноевропейской политической мысли, базирующейся на рационализме, диалектике субъекта-объекта и репрезентации. Ситуация постмодерна в политической философии возникла в связи с критическим отношением к всепроникающему и тотальному, репрессивному и вытесняющему характеру современной (модерной) политики и власти. Кризис либерализма был интерпретирован как кризис общества, возникшего на принципах Просвещения. Протагонисты постмодерна говорят о новом этапе в развитии истории. Детотализация общественных структур оценивалась в постмодерне как признак исчерпаемости потенциала общества, базирующегося на принципах гуманизма, рациональности и прогресса. На знамени постмодерна было записано: «Кризис легитимации модерна!». В этом отношении сама политическая философия ставила перед собой две задачи: разоблачение тотализирующего языка власти и легитимация разнообразия и децентрированности отношений в постмодерном обществе. В общем, это выразилось в разработке новой философской политики «ускользания от власти» и «генеалогии власти-знания» (М. Фуко), «деконст-



рукции языка власти» (Ж. Деррида), «подозрения к метанарративам» и «политики различия» (Ж.-Ф. Лиотара), «дискурса власти» и «политики литературы» (Р. Барт), мультикультуралистской «политики идентичности» Джудит Батлер и др.

Политическая философия постмодерна имеет своим источником философию Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Иногда говорят о значительном влиянии на постмодерн философии А. Кожева, Л. Штрауса. В качестве основных представителей политической философии постмодерна можно назвать Мишеля Фуко, Жака Деррида, Жана-Франсуа Лиотара, Жили Делеза, Ричарда Рорти, Ролана Барта, Юлию Кристеву, Джудит Батлер. Могут быть и возражения против отнесения того или иного имени к данному направлению. Тем не менее, общая тональность их произведений, методологические основания и импликации позволяют говорить об определенном едином пространстве постмодерного философско-политического размышления о власти и политике. Основной тенденцией постмодернистской политической мысли, как подчеркивается Славой Жижек, является критика трансцендентального субъекта и «усилие утвердить освобождающую пролиферацию множественности форм субъективности – женской, сексуальной, этнической... В соответствии с этим намерением постмодернизм оставляет невозможную цель глобальной социальной трансформации и, вместо этого, сосредотачивается на различных формах утверждения чьей-то особенной субъективности в нашем сложном и разбросанном постмодерном универсе, в котором культурное признание означает больше, чем экономическая борьба, т. е. в котором культурные штудии замещают критику политической экономики» [Zizek, 2000, p. 3].

Среди представителей постмодерна особо выделяется *Жан-Франсуа Лиотар* (1924–1998) – французский философ, открыто заявлявший о своей приверженности постмодерну и активно его защищавший. Основные произведения Лиотара: «Чувственная эконо-

номика» (1973), «Условие постмодерна. Доклад о знании» (1979), «Разногласие» (1983), «Нечеловеческое: Беседы о времени» (1988), «Постмодерные нравоучения» (1993).

Лиотар начинал свою философскую деятельность в качестве постмарксиста в 50-е годы, когда преподавал в Алжире и был свидетелем борьбы за его независимость. Затем он продолжал заниматься марксизмом, являясь членом группы «Социализм или варварство». Сомнения в марксизме возникают в 60-е годы и приводят к поиску новых философских подходов. В «Условии постмодерна» Лиотар занимает вопрос о легитимации и делегитимации языка власти, который он связывает со спецификой современного научного знания и философии, построенной на единых основаниях. Современность, которую Лиотар ведет от Просвещения, выработала особые повествования или «метанаррации», положенные в основу философии и науки и выполняющие функции тотализации общества, поскольку они связаны с властью и легитимизируют ее террористическую сущность. Критика модерна в этом случае является критикой властных интенций языка модерна как языка подавления, насилия. Проблема легитимности власти посредством современного научного и философского языка вырастает в проблему доверия тому, что Лиотар называет «метанаррациями», т. е. к идеям диалектики духа, герменевтики значения, эмансипации индивида, производства богатства.

Недоверие к «метанаррациям» в эпоху компьютеризованного знания и соответственно множества культурных выводов проблематизирует не только вопрос об истине, но и о справедливости, благе, красоте, свободе и т. д., т. е. о всех тех основаниях, которые были положены для легитимации господства в науке, искусстве, морали и политике. И существенным здесь является то, что легитимность всегда выполняла роль покрывала, которым маскировалось подавление инаковости, вытеснения других на периферию, что благоприятст-

вовало центрации власти и авторитета, репрезентирующими демократию, право, волю народа. Тот, кто устанавливает критерии научности (а это, по преимуществу, философ), действует как законодатель. И в науке, и политике действует один и тот же механизм легитимации, а именно – навязывание «законодателем» определенных правил дискурса. Легитимация является процессом, посредством которого «законодатель», связанный с научным дискурсом, санкционирован предписывать установленные условия, определяющие должно ли утверждение быть включено в этот дискурс для рассмотрения научным сообществом. То же самое производит и политический авторитет, устанавливая посредством закона, какому роду действия должны быть определены граждане государства. Следует обратить внимание, что Лиотар видит истоки связи научной и политической легитимации в западной традиции философии: «Вопрос легитимации науки... связан с легитимацией законодателя со времен Платона». Право решать, что есть истина, связано с правом решать, что есть справедливость. «Дело в том, – пишет Лиотар, – что имеется четкая взаимосвязь между родом языковой игры, называемой наукой, и родом, называемой этикой и политикой: они обе происходят из одной и той же перспективы, одного и того же “выбора” если хотите, – выбора, называемого Запад» [Lyotard, 1984, p. 8].

Постмодерное состояние общества сегодня разрушает легитимизационные механизмы в науке и политике. На смену большим нарративам приходят малые. Практика малых нарративов носит локальный, открытый, нетотализируемый и нетерроризируемый характер. Она обеспечивает, как замечает Лиотар, не только наиболее существенную форму основанного на практике знания, но также форму, продуцирующую социальное и политическое сопротивление тотальности. Их истины и легитимность не подчинены каким-либо сверхустановленным правилам, а тем выработанным самой дискурсивной практикой нормам, которые со-

храняют консенсус, но только на локальном участке и относительно непродолжительное время. «Имеется, следовательно, – пишет Лиотар, – несоизмеримость между общедоступной нарративной прагматикой, которая обеспечивает немедленную легитимацию, и языковой игрой, известной на Западе как проблема легитимности... Нарративы устанавливают критерии правомочности и/или показывают, как они должны быть применены. Они, таким образом, определяют то, что имеет право быть сказанным и сделанным в культуре, о которой идет речь, и отсюда они сами являются частью такой культуры, они легитимизированы простым фактом: они делают то, что они делают» [Lyotard, 1984, p. 23]. Следует особо подчеркнуть, что если в политической философии Лиотара проблематичность всеобщего консенсуса не вызывает сомнения и предпочтение отдается разногласию, то справедливость сохраняется в качестве основной характеристики общения. Справедливость обеспечивает легитимность малых дискурсов и достигается двумя путями: осознанием гетероморфной природы языковых игр и признанием локальности и временности консенсуса, который определяет правила игры и действия играющих.

Политическая философия Лиотара включает в себя не только критику «метанарратий» и их легитимизирующей роли в политике и науке. Важной является также разработка новой философской политики в ситуации разногласия, спора, раздора различных фраз дискурса в постмодерном обществе. Этому посвящена работа «Разногласие».

Размышлению о «философской политике» у Лиотара предшествует ряд суждений. Лиотар выводит логику и характер взаимодействия дискурсивных практик из некоторой структуры социальности как сцепления между фразами. Положив в основание картезианский принцип сомнения, он пишет о том, что единственным началом философского размышления может быть именно сама фраза о сомнении как нечто определен-

ное и неподвергаемое сомнению. Все можно подвергнуть сомнению, но не сам факт формирования фразы «я сомневаюсь». В этом смысле фраза есть исходный пункт дискурса, который приводит к результату, если вступает во взаимодействие с другой фразой. В этой взаимной представленности определенных фраз формируется языковая игра, а значит – системы управления и жанры языкового общения. При этом взаимодействие фраз изначально рассчитано на победу одной из них, что вызывает исходную ситуацию «разногласия». Какова же цель философской политики? Она неоднозначна: 1) не давать надежды на легитимацию авторитета одного жанра над другими; 2) обеспечивать возможность появления нового, например, различных фраз; 3) обнаруживать «разногласия» фраз и говорить о проблематичности их сцепления. Как пишет Джеймс Уильямс в книге «Лиотар и политическое», «если здесь должна быть политика различия, она будет состоять в том, чтобы предоставить голос исключенному, но без позволения для него просто стать частью более широкой системы справедливости. Наоборот, новый голос должен быть не способен претендовать на общую справедливость решений или совместных ценностей» [Williams, 2000, p. 91–92].

Именно с порождающим «различием фраз», при котором ни одна фраза не имеет преимущества предписывать семантическое содержание и значение посредством апелляции к разуму, связывает Лиотар свободу. Свобода связана не с разумом, следовательно – детерминистскими суждениями, а с продуктивным воображением, порождающим рефлексивные суждения. Свобода возникает в пространстве эстетической политики, эстетической стратегии языка, подрывающих рациональный порядок, порядок смысла. Лиотар считает необходимым возвратиться к тем видам языка, которые не нацелены единственно на исчерпывающее описание объектов, к которым они относятся. Среди этих форм языка можно было бы отметить свободную бесе-

ду, рефлексивное утверждение и обсуждение, свободную ассоциацию (в психоаналитическом смысле), поэтику и литературу, музыку, визуальные искусства, повседневный язык. То, что происходит внутри этих форм, явно выражается в факте порождения событий до знания правил этого порождения и в том, что некоторые из них не имеют отношения к определению этих правил. «Это есть тот факт, – пишет Лиотар, – который Кант и особенно романтики тематизировали под рубрикой гения, природы, действующей по своему усмотрению. Можно так же отослать к дискурсивным жанрам, о которых я говорю применительно к принципу продуктивного воображения. Но следует заметить, что такое воображение играет не меньшую роль в самой науке; роль эвристического момента нужна для научного прогресса. То, что эти различные или даже гетерогенные формы имеют общего, есть свобода и отсутствие подготовки, когда язык показывает себя способным получить то, что может случаться в “говорящей среде”, и быть податливым к событию» [Lyotard, 1991, p. 72–73].

Лиотар не считает, что политика авангарда или современных любителей фотографии является эстетической политикой, т. е. политикой свободы. Наоборот, и авангардистское искусство, и массовое увлечение фотографией есть выражение постиндустриального, технонаучного мира, чуждого настоящей эстетике, которую Лиотар понимает только как эстетику прекрасного. Если в «Разногласии» чувство возвышенного противопоставлялось рациональному, то позже в «Нечеловеческом» Лиотар подвергает критике чувство возвышенного и отдает приоритет в свободе прекрасного. Авангардистская эстетика есть эстетика возвышенного; она не регулируется вкусом, оторвана от публики и по сути не является настоящей эстетической политикой, ориентированной на постоянное порождение нового прекрасного. Современный мир заменил живопись фотографией, литературу – журналистикой. И он же возвестил конец эстетики и заменил ее этикой разума, заме-

нил эстетическую свободу прекрасного этической свободой долга. Анализируя понимание Кантом чувства возвышенного, Лиотар указывает, что поворот от воображения к чистому разуму (теоретическому или практическому) не оставляет места для эстетического. Принципиальный интерес, который Кант проявляет к чувству возвышенного, состоит в том, что он является «эстетическим» (негативным) знаком трансценденции, присущей этике, трансценденции морального закона и свободы. В любом случае возвышенное не может быть фактом человеческого искусства или даже природы, «сопричастной» (через ее «зашифрованное письмо», прекрасные формы, которые она предлагает разуму) нашему чувству. Наоборот, в возвышенном природа прекращает обращаться к нам этим языком форм, этими визуальными или звуковыми «ландшафтами», которые доставляют чистое удовольствие прекрасного и вызывают комментарии как попытку ее дешифровки. Природа не является больше носителем тайных ощутимых посланий, которые обращены к нашему воображению. Природа используется, эксплуатируется разумом в соответствии с нацеленностью, которая не является ни природной, ни даже нацеленностью без цели, подразумевающей удовольствие от прекрасного.

Следует особо обратить внимание на логическое описание Лиотаром поворота Канта от эстетической к этической проблематике. Критика Канта здесь, как пишет Майкл Дролет, служит обоснованию возврата Лиотара к дофилософскому моменту, где искусство является *sophia* [Drolet, 1994, p. 267–268]. Кант пишет, свидетельствует Лиотар, что возвышенное есть чувство разума, в то время как прекрасное есть чувство, которое происходит из «соответствия» между природой и разумом, т.е. в соответствии с кантовской экономикой способностей – между воображением и пониманием. Этот брак или по меньшей мере помолвка разрушен возвышенным. Идея, особенно идея чистого практического разума, закона и свободы обозначена в квази-

ощущении права внутри разрушенного воображения, и следовательно – так же сильно через недостаток или даже исчезновение природы, понятой таким образом. Чувство разума свидетельствует, что разум теряется в природе, что природа теряется для него. Оно ощущается, пишет Лиотар, только себя. На этом пути возвышенное является ничем иным, как жертвующим объявлением этического в пространстве эстетического. Жертвующим в том смысле, что оно требует пожертвовать имажинативной природой (внутри и вне разума) в интересах практического разума. Это возвещает конец эстетики, эстетики прекрасного во имя окончательного предназначения практического разума, который, согласно Канту, есть свобода. После Канта, считает Лиотар, после возвышенного приоритет должен перейти от формы к материи, к конкретной вещи, а в порядке мышления – к слову с его нюансами, тембром. «После возвышенного мы находим себя после воли» [Lyotard, 1991, p. 136–137, 141–142].

Эти размышления используются Лиотаром для критического анализа авторитарного дискурса республиканской политики, начиная с Великой французской революции.

Политическая философия Лиотара критикуется многими, как впрочем и весь постмодерн. Отметим здесь обвинения в консерватизме (Ю. Хабермас), скептицизме и прагматизме (П. Лейдер), анархизме (Т. Мэй и Э. Кох), политическом безразличии (Т. Иордан) и т.д. Важно подчеркнуть также, что сегодня наблюдается вторая волна политического постмодерна, которая характеризуется большим позитивным результатом, чем первая критическая волна (см. Ш. Драри, С. Бенхабиб, Ф. Далмайер, А. Ботвинник и др.).

## VII. В поисках новой идентичности

Коммунитаризм как философско-политическое направление является по преимуществу англо-американским детищем, хотя его идеи находят поддержку и в Европе. Если в 60-е годы коммунитарная тенденция опиралась на марксизм, то в 80-е – на аристотелевские идеи о благе, гегелевский историзм. На современный коммунитаризм оказывают влияние идеи Э. Дюркгейма, Ф. Тенниса. Коммунитаризм 80–90-х годов также использует концепции «гражданского республиканизма» (Р. Дворкин, П. Брест, Х. Арендт), коммуникативной этики (Ю. Хабермас), прагматизма (Р. Рорти), герменевтики (П. Бергер, Т. Лакман), социалистического и культурологического феминизма (Э. Джаггер, Дж. Ловендуски). Отмечается, что нынешний коммунитаризм более консервативен и менее склонен к социалистическим намерениям.

Различают два вида коммунитаризма. *Ценностный коммунитаризм* обосновывает политику через моральную теорию, в центре которой лежит идея блага. Это направление представляют Аласдар Макинтайр, основные работы которого – «После добродетели: Изучение моральной теории» (1981), «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988); Джон Рац – «Моральность свободы» (1986); Амитай Этциони – «Дух коммуны» (1993). *Коммунитарный конструкционизм* пытается обосновать возможности коммунитаризма для конструирования социальной и политической реальности. К этому направлению относятся Майкл Уолцер («Сферы справедливости», 1983), Майкл Сандел («Либерализм и границы справедливости», 1982; «Демократическое недовольство: Америка в поисках публичной философии», 1996), Роберто Унгер («Политика: Работа в конструктивной социальной теории», 1987), Чарльз Тейлор («Источники "я": Производство современной идентичности», 1989).

Конечно, эти два вида коммунитаризма выделяются достаточно условно, ибо обоснование коммунитарной этики и политики включает в себя значительный конструктивный элемент, и наоборот.

Особая активность коммунитаризма в 80–90-е годы определяется возрождением либеральной политической мысли. Коммунитаризм противостоит либерализму и подвергает критике его основополагающие идеи: индивидуалистическое понимание личности, либеральный универсализм, атомистическое представление об обществе, а отсюда – приоритет прав человека над иными ценностями, процедурный характер либеральной демократии, приоритет частной жизни над публичной. С другой стороны, коммунитаризм противостоит и коллективизму. Коллективизм, в соответствии с коммунитарной критикой, означает однообразие, конформизм и склонен к репрессии по отношению к индивиду и обществу. Коммунитаризм, наоборот, базируется на идеях развития индивидуальности, толерантности, плюрализма.

Коммунитаризм обосновывает следующие политические идеи.

### *Приоритет блага над правом*

Коммунитаризм является философией, которая рассматривает общее благо политической коммуны в качестве первой ценности. Сандел устанавливает приоритет общего блага над правом, утверждая необоснованность либерального принципа приоритета права. Принцип приоритета права, по Санделу, можно свести к двум предложениям: а) индивидуальные права не могут быть пожертвованы ради общего блага; б) принципам справедливости, которые специфицируют эти права, не может быть предпослано какое-либо особое видение жизни, основанное на благе. Основой критики этого принципа является критика концепций транс-

цендентального субъекта Канта и «необремененного я» Роулса. Трансцендентальный субъект Канта есть только возможность, которую «я» должен предположить, если «я» должен подумать о себе как о свободном моральном существе. Это предположение первично по отношению к моим целям и желаниям и, следовательно, право первично по отношению к благу. Роулс, со своей стороны, пытается освободить приоритет права от неясности трансцендентального субъекта, обосновывая «исходную ситуацию», которую мы должны предположить, если бы мы были существами, для которых справедливость является первой добродетелью. И здесь личность отрывается от ее целей и намерений. Сандел пишет: «Только если личность является первичной по отношению к своим целям, право может быть первичным по отношению к благу. Только если моя идентичность никогда не связана с целями и интересами, которыми я обладаю в любое время, я могу думать о себе как о свободном и независимом агенте, способном на выбор» [Sandel, 1992, p. 19].

Но в действительности личность не может рассматривать себя независимо от своей идентичности с каким-либо сообществом (коммуной), с которым связаны ее цели и интересы. Личность всегда есть прежде всего член семьи, коммуны, нации или народа; она – носитель истории, гражданин конкретной республики, т. е. всегда имеет отношение к определенной дискурсивной концепции общественного блага. «Я есть самость только по отношению к определенным собеседникам, – пишет Чарльз Тейлор, – с одной стороны, по отношению к тем партнерам по разговору, которые оказались существенными для моего самоопределения; с другой стороны, по отношению к тем, кто сейчас являются решающими для моего использования языка и самопонимания, и, конечно, к тем классам, которые могут взаимно пересекаться. Самость существует только внутри того, что я называю “сетями собеседования”» [Taylor, 1990, p. 36]. «Я» и «мы» неотделимы. Я получаю

свою идентичность в процессе взаимных отношений с другими, когда мы разделяем некоторое общее представление о благе. Но моя личная идентичность не устанавливается до моего выбора целей; она формируется в процессе оценки блага людьми. Не должно быть разрыва между тем, что я есть, и тем, что я ценю. Отсюда обоснование коммунитаристами значения таких ценностей, как солидарность и уважение к личности. Если либерализм основывается на долге невмешательства в жизнь других, то коммунитаризм одобряет помощь другим в их попытках достичь своей версии жизни, основанной на благе. Такая взаимная связь, как дружба, рассматривается в качестве блага самого по себе, а не просто как инструмент или долг.

Основание личности составляет не только его права, но и ее долг и обязанности. Мы не можем предполагать первенство наших прав по отношению к обязанностям и ответственности, «так как акцент на правах может результироваться в конфликте, разделении и в бесконечном споре, а отрицание ответственности человека может вести к бесправию и хаосу» [Universal Declaration..., 1998, p. 72]. Всеобщая Декларация Человеческих Обязанностей, сформулированная группой из двадцати четырех бывших глав государств, выражает самый глубокий смысл коммунитарной мысли – сущность личности есть ее отношения с другими в коммуне. Коммунитаристы утверждают, что права личности должны интерпретироваться относительно общественного блага.

Однако между сообществом и личностью существует не связь тождества, а связь напряжения. Этциони в концепции «я и мы» обосновал подвижный характер этой связи: «Концепция “я и мы” основывается на глубоко укорененном, неизбежном и продуктивном напряжении. Оно есть результат намерений по крайней мере некоторых индивидов пытаться расширить пространство для своего спонтанного поведения и изменить коммуну для того, чтобы отразить более полно

свои ценности и интересы; тогда как коммуна пытается расширить свои социальные и моральные предписания и переформулировать ценности индивидуальных членов в соответствии со своими ценностями и подлинными или подразумеваемыми потребностями» [Etzioni, 1996, p.157].

### *Ценность публичной жизни*

В противовес либерализму, рассматривающему общественную жизнь в качестве вынужденного факта жизни человека, в которую он вступает прежде всего для сохранения личных интересов и вынужден брать на себя некоторые обязанности, коммунитаризм верит, что публичные отношения должны рассматриваться в качестве естественных, базирующихся на взаимности и не трактоваться сугубо инструментально и беспристрастно. Эти взаимные публичные отношения должны рассматриваться как конструктивный элемент того, кем мы являемся, публичный аналог таких частных взаимоотношений, как дружба и любовь. Если договорная теория государства и общества рассматривает их инструменталистски, просто как результат личного интереса или долга, то коммунитарная теория видит в общественной жизни, важный элемент и признак человеческой идентичности, и, таким образом, рассматривает ее в качестве необходимой части жизни, основанной на благе, жизни, ценной ради нее самой, а не просто ради инструментального использования в частных целях. Отсюда – принцип общественного (публично-го) активизма; публичная деятельность является решающей частью формирования коммунитарной личности, более богатой, чем индивидуум либерализма, который сводит жизнь к частной жизни. Коммунитаристы развивают философию политического образования как формирование духа гражданственности и активности.

### *Понятие политической коммуны*

Как коммунитаристская онтологическая аргументация первенства общего блага над правом (личность не есть трансцендентальный субъект или «необремененное я», а идентифицированное «я», т. е. воплощает ценности сообщества, в котором живет, и укореняется в нем), так и ценностная аргументация первичности публичной жизни над частной жизнью индивида логически ведут к обоснованию значимости политической коммуны.

В целом всякая коммуна, малая или большая, имеет признаки публичности или политичности. Так, собирательные признаки коммуны включают в себя общую географическую территорию, общую историю и разделяемые ценности, широкое политическое участие, высокую степень моральной солидарности. Коммуна имеет память и, чтобы не потерять ее, постоянно пересказывает свою историю, т. е. имеет конститутивный нарратив. Люди являются членами коммуны и разделяют ее традиции и практику задолго до того, как они способны явно осознать и признать то, что между ними общего. Признаком коммуны можно считать чувство «мы», которое часто сохраняется в виде мифа.

Не все коммунитаристы распространяют понятие коммуны на государство. Для Макинтайра, «настоящее аристотелевское понятие полиса... включает в себя отнюдь не небольшую и локальную форму политической ассоциации. А когда практические формы аристотелевской коммуны возникают в современном мире, то они не могут не быть небольшими и локальными»; «национальное государство не является и не может быть местом коммуны» [MacIntyre, 1994, p. 302–303]. В большинстве случаев речь идет о малых пространствах, а потому господствует убеждение, что государство должно обеспечить развитую систему самоуправления, быть децентрализованным и строиться на принципе субсидиарности – проблема решается теми и там, где

она возникает. Что касается государства как большой коммуны, то признание такового в качестве коммунитарных ценностей предполагает широкую демократию участия. Современное государство, построенное на идее приоритета прав человека, критикуется за централизацию и монополизацию власти, за превращение в чисто процедурную республику. Но все же некоторые коммунитаристы расширяют объем понятия политической коммуны вплоть до государства. Как пишет Уильям Гэлстон: «Мы можем видеть, что коммуны ранжируются от маленьких до очень больших: друзья, семьи, соседи, свободные ассоциации, религиозные институты, города, регионы, национальные политические коммуны... Этот перечень расширяет представление и заставляет говорить об индивидах, разделенных большими расстояниями, которые, тем не менее, имеют совместное видение важных вещей, достаточное, чтобы конституировать коммуну в полном и собственном смыслах слова» [Galston, 1998, p. 23–24]. Три основания могут быть отмечены как условия формирования коммунитарной политической системы: 1) то, что держит нас вместе, есть вера, что мы должны найти способ жить вместе, так как в противном случае мы получим кровавый конфликт; 2) некоторое общее понятие справедливости; 3) комплекс общих публичных целей [ibid, p. 32–33].

Коммунитаризм подвергается критике со стороны либертарианцев и либералов, но идеи общих ценностей, значимости публичной жизни и самоуправления коммун находят широкую поддержку в том числе и среди либерального движения, что выражается в так называемых либеральном коммунитаризме и коммунитарном либерализме. Феминистская политическая философия, критически относясь к либерализму и коммунитаризму, пытается взять положительные идеи обоих [см.: Kukathas, 1996; Frazer and Lacey, 1993; Bell, 1993].

Особое место занимает французский коммунитаризм, представители которого Жан-Люк Нанси, Морис Бланшо, Жоджо Агамбен развивают идею коммуны как некоего конструктивного элемента культуры Запада, связанного с политикой и политическим. Жан-Люк Нанси в своей работе «Праздная коммуна» (1986) пишет о том, что политическое есть место, где коммуна как таковая вовлечена в игру. При этом такое политическое не означает место власти; оно представляет собой место взаимодействия людей, вброшенных в общий мир, но такой «общий», который не имеет закреплённости «общего» в некой субстанции. Коммуна не представляет собой некое общее бытие; скорее, это некий пункт, момент, случай в «бытии-сообща», которое дает рост существованию «бытия-самости». Она же, по Нанси, представляет собой неискоренимое «желание присутствия» в разделенном мире. Коммуна не есть общение; она открывается в смерти другого, препятствуя растворению «я» в «мы».



## VIII. Желание быть политическим

Политическая философия феминистского движения формировалась в русле радикального антилиберального направления, близкого к постмодерну, левой социалистической ориентации, республиканизму. Она получает особое развитие в 80-е годы, когда появляются основные феминистские политико-философские сочинения: Кэрл Джиллигэн «Другим голосом» (1982), Эллисон Джаггер «Феминистская политика и человеческая природа» (1983), Джин Элштайн «Публичный мужчина – частная женщина. Женщины в социальной и политической мысли» (1981), Кэрл Пэйтмэн «Проблема политического долга. Критика либеральной теории» (1985) и др. В целом феминистская политическая философия базируется на критическом отношении к традиции, допускающей философское обоснование маргинального положения женщин в политике, их подавление и вытеснение в сферу приватных отношений. Критика, как правило, включает в себя проблемы субъект-ориентированного политического мышления, разрыва между публичной и частной сферами жизни, универсализма политических оснований либерализма, договорного характера справедливости, легализма концепции прав человека и гражданства. Феминизм отрицательно относится к исследованиям, использующим категорию пола в качестве переменной, основанной на природно-биологических различиях между мужчинами и женщинами, и вводит в анализ социально-ориентированные измерения: «мужскость» (masculinity) и «женскость» (femininity), базирующихся на культурно- и социально-исторических процессах. Наряду с критикой государства феминистская политическая теория занимается «микрофизикой власти», высказывая критическое отношение к так называемому «патриархату», т. е. всепроникающему господству муж-

чин во всех сферах жизни (Миллет, Кейт). Вытеснение женщин, отношение к ним как к «другим» – характерная черта патриархальных отношений.

При изучении политической философии феминизма обращают на себя внимание следующие основные темы.

### *Мужской характер либерализма*

Основой феминистского политико-философского дискурса выступает критика либерализма как господствующего мужского мировоззрения.

Во-первых, либерализм трактует политику с позиций универсализма, т. е. рассматривает человека как универсальное существо, лишенное каких-либо социально-гендерных характеристик. В качестве природной характеристики такого существа признается рациональность как способность осуществлять выбор на основе логики и индивидуальной выгоды. Такие характеристики, как чувство, эмоции, страсть, любовь, как считается, ограничивают рациональность и сбивают ее с истинного пути. На этих идеях основываются идеалы гражданства, свободы, равенства, прав человека. Но такие идеалы, как подчеркивают феминистки, основываются на опыте лишь мужчин, а не женщин; они являются фактически не универсальными, а центрированными на маскулинные измерения. Основная дилемма современной политической философии, следовательно, заключается в том, как признать политическую релевантность сексуальных различий и одновременно включить эти различия в определения политики без создания сексуально ограниченных ее определений.

Во-вторых, феминизм с подозрением относится к понятиям субъекта и субъективности, доминирующим в европейском политическом дискурсе. Понятие субъект используется для того, чтобы отличить человеческое существо от всех *других* существ. На нем основыв-

вается гуманизм либерального мировоззрения. Но это же понятие, по виду нейтральное к социально-гендерным различиям, такое нагружено маскулинным смыслом, ибо включает в себя коннотационное содержание подчинять, покорять, влиять. С другой стороны, современный субъект является также подчиненным, подавленным, ибо вброшен в мир дисциплинарных практик, которые конституируют его в сложном процессе дифференциации, фиксации, допроса. Отсюда, субъект сохраняет свои права силой тирании тождественности, направленной против «других». Женщины в мужском гуманистическом дискурсе были среди «других», составляющих мир тех, на которых оказывалось влияние, мир различия, колонизированного целью поддержки тождественности субъекта.

В-третьих, также подвергается критике либеральное понимание автономии индивида и проистекающих из него волонтаризма и индивидуальной свободы. Такое понимание связывается с системой отношений, складывающихся между детьми и матерью, которые и формируют идентификацию мужчины как свободного и автономного существа. В обществах, где только мать заботится о детях, девочки идентифицируют себя с матерью, а мальчики, наоборот, отделяют себя от нее, так как ориентируются на выполнение в будущем мужских ролей. Мальчики, следовательно, осознают свою идентификацию через отвержение всего женского и всех ценностей, которые с женским миром связаны. Они воспринимают себя как радикально отделенных от внешнего мира (мира матери). Этот процесс формирования мужской тождественности находит выражение в дуализме, который составляет основу современной эпистемологии: ум – тело, субъект – объект, факт – ценность и даже эпистемология – онтология. В политике на этом строится концепция индивидуальной свободы и договора, проистекающего из страха перед другими.

## *Концепция политического*

Место и роль политики рассматривается в феминистской политической философии на основании критики разделения жизни человека на две части: публичную и частную. Общим является убеждение, что данное разделение носит отчетливо выраженный дискриминационный характер, закрепляет неравенство мужчин и женщин, является результатом патриархального господства в обществе. Соответствующая концепция легитимизирует ограничение женщин сферой частной жизни и отношения зависимости в ней женщины от мужчины. Феминистская критика современного брака и личной жизни направлена против тех концепций, в которых обосновывается естественность разделения труда между мужчинами и женщинами в семье. Феминизм критикует, во-первых, идею естественности подобного разделения, во-вторых, предпосылку, что личная жизнь мужчин и женщин может быть отделена от политической жизни. Для того, чтобы женщины стали полноценными гражданами, необходимо осознать, а соответственно выразить на практике, что мир политики может быть понят только в связи с частной жизнью семьи. Для либералов два мира руководствуются различными правилами: частная сфера является миром партикуляризма, подчинения, неравенства, естественных эмоций, любви и пристрастия; публичная жизнь есть мир универсализма, независимости, равенства, разума, рациональности и беспристрастности. Феминизм подчеркивает противоречие между нормами публичной жизни, построенной на согласии и добровольных ассоциациях, и нормами частной жизни, построенной на подавлении и покорении. Это разделение является препятствием для становления женщин как полноценных граждан демократического общества.

Феминистские стратегии, вытекающие из данной критики, различны. Если одна из них (которой придерживается большинство феминисток) направлена на

интеграцию публичной и частной жизни (Пэйтмэн), то другая делает акцент на позитивном идеале семейной жизни и рассматривает ее в качестве идеального типа отношений, построенных на материнском начале (Элштайн). Кэрол Пэйтмэн выдвигает идею «личное есть политическое», которая не означает, что эти два понятия являются идентичными. Она пишет: «Существенным признаком демократической ревизии “политического” является то, что оно не рассматривается отдельно от каждодневной жизни. Политическая сфера есть одно измерение, коллективное измерение социальной жизни в целом. Это есть арена социального существования, на которой граждане добровольно сотрудничают вместе и строят общую жизнь и общее понимание» [Pateman, 1985, p. 174]. Джин Элштайн, наоборот, рассматривает перспективу снятия антагонизма публичной и частной жизни, исходя из значимости женского опыта в семье, в том мире, который является «особым, конкретным и социальным». Именно этот мир семьи нужно взять в качестве меры критики властно-бюрократизированной и технологической публичной сферы.

### *Забота и ответственность versus справедливость*

Феминизм противопоставляет либеральной этике справедливости «этику ответственности и заботы» (Джиллигэн). Этика справедливости проистекает из необходимости улаживать отношения между автономными и свободными индивидами, используя некоторые универсальные правила, определяемые рациональной природой человека. При этом справедливость легитимизируется законами разума и универсальной возможностью ставить себя в незаинтересованное отношение друг к другу. Этика ответственности и заботы проистекает из иной перспективы рассмотрения от-

ношений между людьми, где взаимозависимость, связанность, чувствительность к другому заставляет выбирать иные моральные оценки действия. Фактически для мужской этики справедливости моральная проблема сводится к математическому решению минимизации вреда посредством нахождения некоей моральной ценности, которую мы считаем наиболее высокой и которая оправдывает существующий вред. Женская этика ответственности и заботы строится на иных основаниях, прежде всего на чувствительности к вреду, наносимому конкретному другому при абстрактной математизации человеческих отношений. Хотя женщины и являются наиболее склонными к такой этике, но это не значит, что она пригодна только для женской части населения. Феминизм рассматривает этику ответственности и заботы в качестве основной для мира, лишенного противостояния мужского и женского.

Этика ответственности и заботы включает в себя следующие основные признаки: а) внимательная забота о других; б) предписывает слушать других, иметь волю держать открытым интересубъективное пространство, в котором различие может раскрываться в своей особенности; в) отношения заботы включают в себя большую причастность к другим, что не означает растворения в другом и лишения самости.

Политическое измерение этики ответственности и заботы находит выражение в идеях моральной коммуникации, составляющей жизнь сообщества, основанного на благе, и в этике солидарности, выражающей отношения социальных движений, построенных на принципе первенства потребностей перед правом.

Политическая философия феминизма, таким образом, формулирует дилемму современной теории политики следующим образом: как признать политическую релевантность сексуальных различий и как включить эти различия в определения политического действия и гражданской добродетели, не конструируя сексуально сегрегированных норм гражданства [Jones, 1988, p. 18].

## IX. Критика критики

Новая политическая философия только сегодня начинает активно включаться в контекст современной российской политической философии. Она в этом отношении более соответствует потребностям современной философской ситуации в России, т. к. во Франции философы этого направления в целом шли за постмодернизмом, показывая его несостоятельную радикальность, а также пытались вновь обосновать те ценности, которые постмодернизм в его крайней версии не просто теснил с господствующих позиций, а отрицал. Хотя следует сказать, что «новые философы» в определенной мере соглашались с кризисом модерна.

Термин «новая политическая философия» не несет какой-либо особой нагрузки, которая позволяла бы говорить о новом типе философско-политического дискурса или о новой проблематике, не находящейся в поле зрения современной политической философии. Он, скорее, появляется как выражение уже укоренившейся критической тенденции в рассмотрении проблем современности, но под иным углом зрения. Это – критическое философское направление, следующее весьма распространенному во Франции представлению о месте интеллектуала в современном мире: быть в активной позиции по отношению к миру, создан ли он нами, или кем-либо еще. В противовес веберовскому представлению о нейтральности ученого-мыслителя, эксперта или специалиста французские философы отстаивают позицию недовольства действительностью, критической дистанции по отношению к позитивности, приоритет этики убежденности, а не ответственности, объединение функций философа, писателя и политического деятеля. Как свидетельствуют Люк Ферри и Ален Рено, французский интеллектual определяет и легитимизирует свою деятельность посредством замеча-

тельного девиза «лучше ошибаться вместе с Сартром, чем быть правым вместе с Раймоном Ароном» [Ferry, Renaut, 1990, p. 10]. Новое в данном определении философско-политического движения состоит в том, что это иное критическое направление в рассмотрении проблем современности, чем господствующие нигилистические или утопистские взгляды на демократический мир современного западного общества. В этом отношении «новая политическая философия» является скорее критикой критики, чем новым проектом современности. В определенной мере это направление стимулировало кризис доверия к хайдеггерянству, экзистенциализму, постмодернизму, идеям Франкфуртской школы, марксизму. Хотя, наверное, следует заметить, что представители этой новой критической волны опирались и на усталость французской общественности от радикализма «старых» критиков. Иногда это направление все же относят к «новым либералам».

Хотя «старая» критическая политическая философия продолжает привлекать внимание читателя, но в 80–90-е годы наблюдается некоторый спад интереса к ней на Западе. В противовес к ней в это время выдвигается политико-философское течение, которое критически относится к современности, но выбирает шкалу оценок для критики в самой современности, которая, по убеждению сторонников этого направления, является все же жизнеспособной. Это течение появилось во Франции и вновь заявило о значимости либеральных идей, рационализма, свободы и справедливости. Если политическая философия постмодерна строила свой проект на основе деконструкции либеральных идей и подчеркивании репрессивного характера современности, то новое направление во французской мысли пытается восстановить значение либеральной традиции путем критического пересмотра ее оснований, заложенных политической философией 17–19 вв., а также выработки новой методологии размышлений о либерализме. Как пишет Марк Лилла – издатель работ

французских философов, «французская мысль о либерализме сегодня представлена в двух направлениях. Одно характеризуется тем, что можно было бы назвать «обычной» политической теорией либерального общества: человеческие права, конституционное правительство, репрезентация, классы, индивидуализм и т. д. <...>. В другом направлении, однако, французы обсуждают метод, свойственный политической философии как таковой и пригодный для отражения либерального общества в особенности <...>. В этом смысле неудивительно, что спор вокруг философского метода должен был бы вырасти из нового опыта либерализма» [Lilla, 1994, 16–17].

В целом организационно это движение не оформлено. Политические философы этого направления работают в ряде высших учебных заведений Франции, издают политико-философские журналы («La Pensee Politique», «Philosophie Politique»). Наиболее известные либералы нового движения – Пьер Манан (р. 1949) («Интеллектуальная история либерализма», 1987; «Город человека», 1994), Люк Ферри (р. 1951) («Политическая философия» в 3 томах, 1984–1985; «Хайдеггер и современность», 1988 – вместе с Аленом Рено; «Человек-Бог, или смысл жизни», 1996), Ален Рено (р. 1948) («Век индивида», 1989; «Философия права», 1991 – вместе с Лукасом Сосо; «Кант сегодня», 1997), Блэндин Кригель (р. 1943) («Права человека и естественное право», 1986; «Политика разума», 1994), Марсель Гоше (р. 1946) («Революция прав человека», 1989; «Разочарование мира: Политическая история религии», 1985), Жан-Марк Ферри (р. 1946) («Хабермас: Этика коммуникации», 1987; «Философия коммуникации», 1994). «Новая политическая философия» сразу же была замечена в англоязычном мире. На английский язык переведены ряд работ, а Принстонский университет с 1994 стал издавать серию работ французских философов под названием «Новая французская мысль» [Lilla, 1994; Manent, 1994; Lipovetsky, 1994; Gauchet, 1998]. Анализ этого на-

правления в политической философии посвящено несколько публикаций [Marshall, 1993; Mahoney, 1995; Jennings, 1996; Schnapper, 1997]. Наиболее ясно вырисовывается значение этого направления при сравнении различных тенденций в современной политической философии: либерализма, коммунитаризма, феминизма, республиканизма, постмодернизма.

Обратим внимание на три основных направления размышления французских политических философов, отмеченных американским издателем их работ Марком Лилла. Во-первых, философский и политический либерализм исследуется в свете исторического контраста между «древним» и «современным», «старым» и «новым» порядком, отмеченного политическими философами 18–19 вв. Во-вторых, «новая философия» пытается развить неисторицистскую теорию «субъективности» как способ переориентации либеральной политики. В-третьих, либерализм анализируется в рамках исторической антропологии современности [Lilla, 1994, р. 17].

«Новая политическая философия» как критика критических тенденций в современной философской мысли по сути так же пытается найти опору для «продолжения проекта современности» (Ю. Хабермас), но в отличие от представителей Франкфуртской школы здесь менее заметно представлен конструктивистский момент. «Менее заметен» не означает незаинтересованности «новых философов» в решении философских проблем современности, которые являются проблемами «того, что есть», а не того, что «должно быть». В противовес укоренившейся традиции рассматривать политическую философию как нормативную и отрывать ее от позитивного знания, представители этого движения считают, что философия имеет дело с реальностью даже более, чем позитивистская наука, руководствующаяся «гипер-гегельянской историцистской моделью». Имея в виду социологию типа Пьера Бурдьё, Ферри и Рено пишут: «С точки зрения этой эпистемологии, фи-

лософские вопросы явно не имеют легитимности, так как горизонты смысла или аксиологии, через которые акторы вероятно могут понять свои собственные ситуации, являются просто объектами для социологического анализа, который, как предполагается, открывает способ их производства. Смысловой горизонт, внутри которого эта историцистская генеалогия располагается, не ставится под сомнение, так как он спокойно декларируется как научный» [Ferry, Renaut, 1994, p. 79]. Задача же современной философии состоит как раз в конструировании смысловых горизонтов: «Было бы интересно философски сконструировать горизонты смысла историко-политических тенденций современности. «Философское конструирование» означало бы показ того, как на основе современных теорий естественного права можно размышлять о сугубо определенном числе политических теорий, которые, взятые вместе, формируют горизонты смысла для философского понимания великих политических событий современности» [ibid, p. 79–80]. Для всех философов этого направления узловым пунктом размышлений выступает современность, в центре духовной и практической жизни которой стоит либерализм, права человека, демократия, рационализм, гуманизм, т.е. ценности Просвещения, находящиеся сегодня под вопросом. Отсюда попытка понять внутреннюю логику либерализма, его противоречивую природу, его укорененность в европейской культуре и в определенной мере парадоксальность сочетания либеральных ценностей с тем, что по видимости направлено против его природы.

Основным объектом критики прежде всего выступает так называемое историцистское мировоззрение, свойственное, по мнению «новых» политических философов, прежде всего Гегелю и Хайдеггеру и их последователям. Первое, что не удовлетворяет в нем, это – идеи «конца истории» (гегельянство) и «возврата к началу истории» (хайдеггерянство). Утверждение того, что есть, на основе утверждения принципа рациональ-

ности, или отрицание того, что есть, на основе критики принципа рациональности – это две стороны одной и той же попытки ограничить то, что можно назвать «современной историей».

Люк Ферри в первом томе «Политической философии», посвященном новому спору между древним и современным по поводу права [Ferry, 1984, p. 1], исследует тему пересмотра точки зрения на современность, взяв за основу критику хайдеггерянства, в том числе и французского типа. Рассмотрев основные пункты критики Хайдеггером современности: рациональность системы (где есть проявленный разум во всяком «существующем»), метафизику субъективности (где субъект есть основание и модель для всего сущего), планетарную власть техники (где человек является господином и собственником природы) и социальный, экономический и политический тоталитаризм (что считается истощением существующего и бесконечной бюрократической организацией) – Ферри говорит о том, что возврат к началу истории порождает опасность для современности.

Хотя современность находится под вопросом, тем не менее поиск выхода не может направлять нас назад. Есть политический риск возвращения к древним. «Сточки зрения политической, – пишет Ферри, – вдохновение, которое ободряется возвращением к классике, является по существу *антидемократическим*. Ввиду того, что отсутствие демократии кажется несовместимым с эллинизмом, так как там имеются первые ее образы, нужно уточнить, что я здесь подразумеваю под *антидемократическим*: прежде всего, классическая политическая философия (в том смысле, который дан этому термину Страуссом) там, где она представляет политику как искусство повторения естественного порядка, не знала существа, которое по сути было неравным – мир грека (размышлял ли он о космологии или политике) является миром *естественно* иерархизированным... Это не означает с очевидностью, что со-

временный политический мир – а я думаю здесь о либерализме – смотрится как мир реально равных. Но, с одной стороны, он стремится быть таким, с другой, неравенства, которые присущи ему, не являются неравенством по *праву*, по *природе* (в смысле греков), но неравенством на *деле* (по талантам или заслугам)» [ibid, p. 34–35]. Ферри подчеркивает, что указанием на этот политический риск возвращения к древности – естественное неравенство и отрицание прав человека – он не хочет дискредитировать эту философскую позицию. Единственно он стремится обратить внимание на неизбежные результаты, которые из нее следуют: ничего не будет более абсурдным в действительности, чем «разыгрывать» древних против современников по той или иной причине – по причине критики революционного терроризма как тирании субъективности или тоталитаризма как становящегося мира метафизики – и предлагать кроме того избыток гуманистической добросовестности, когда предстоит сыграть партию за «Солидарность» или против Пиночета.

Наряду с философским риском «возвращения в прошлое» Ферри говорит и о риске критики субъективности: «Если, как мы видели, двумя фундаментальными «образами» современной метафизики являются разум (принцип разума) и воля (мыслимая свобода как способность действовать *самостоятельно* после определения целей), то феноменологическая деконструкция современности влечет за собой две опасности – это *иррационализм* и *аморализм*» [ibid, p. 37]. Для Ферри с самого начала кажется неоспоримым, что радикальная критика принципа разума ведет к непреодолимым противоречиям: осмелиться писать, как сделала Арендт вслед за Хайдеггером, что всякое применение принципа каузальности в исторической науке ведет историка к отрицанию предмета собственной науки, это не только стремиться выиграть невозможное пари (кто может думать больше чем несколько минут без применения принципа разума?), но и совершить зна-

чительную философскую ошибку – отождествить всякое использование принципа разума с онто-теологией. «Разумеется, – пишет Ферри, – это есть изыщество принципа разума, что, поднимаясь от причины к причине, мы приходим к идее одной причины мира, которая есть причина самой себя (Бог). Отсюда вывод, в то время как принципу разума мы обучаемся неминуемо при этом стечении обстоятельств, имеется один шаг, который не пройти без совершения очевидного абсурда, который будет заключаться в подчинении совокупности научных дискурсов онто-теологии. Мне кажется, таким образом, более рационально – и не так просто – искать границу этого принципа (вместо его разрушения), т. е. придать ему статус критики (метода, позволяющего давать смыслы мира, а не онтологического принципа)» [ibid, p. 37–38].

Похожая нить размышлений проходит и через рассмотрение современной критики идеи свободы. Разумеется, пишет Ферри, здесь так же критика имеет основание: она стремится спасти «чудесное» или, чтобы сказать менее напыщенно, непредсказуемое свойство деятельности. Отсюда следует, что если сама идея воли есть по сути «забвение Бытия» (потому что она снова заставляет мыслить событие как основанное на свободном сознании субъекта, а не как Ereignis, первый самостоятельный шаг Бытия), то снова есть движение к абсурду: ибо если существует Бытие, которое «действует» через нас, если при таких условиях оно соглашается «ничего не делать, только ждать» (Хайдеггер) и принимать чистую и простую установку «согласия» (Gelassenheit), то любая этическая точка зрения на мир, любая форма критики должны исчезнуть, будем ли мы говорить о разрушениях техники, об ужасах тоталитаризма или «о банальности зла». «Следовательно, нам нужно, может быть, вновь придать свободе образ методический, критический аналогично принципу разума, т. е. мыслить ее не как онтологическую истину, а как регулятивную идею, или горизонт значений» [ibid, p. 38].

Специально посвящается критике Хайдеггера одна из совместных книг Люка Ферри и Алена Рено «Хайдеггер и современность» [Ferry, Renaut, 1990], опубликованная на французском языке в 1988 г. Ферри и Рено пишут о трагической стороне современности, которую Хайдеггер и осмысливает, но нигилистическое осмысление, которое не может быть поддержано по ряду оснований. Правду сказать, пишут они, эта трагическая сторона внутренне связана с динамикой демократического индивидуализма. С одной стороны, эта динамика включает постепенную эрозию традиционной религии и философии, а также политики и истории: в своем желании автономии, в своем реальном или капризном стремлении присваивать нормы индивиды приходят к отождествлению своей свободы с принятием своих собственных правил и законов – к процессу, который, с какой бы стороны на него ни смотреть, предполагает постепенное разрушение ориентиров, наследуемых из прошлого. Одновременно, с другой стороны, множество теоретических и экзистенциальных вопросов, ответы на которые были очевидны в традиционном мире, вдруг вновь выскочили в демократическом мире, закружив в бесконечном вихре автономии индивида. Чтобы не сделать ошибки, подчеркивают они, трагическая сторона современности не является просто психологическим моментом, а касается онтологической сущности настоящего времени и субъективизации им мира. Если мы добавим, что эта субъективизация не ограничена демократизацией (подчиненной принципам автономии и равенства), а соединена с возникновением мира чистой технологии и соответствующей ему трансформацией культуры в индустриальную массовую культуру, то мы увидим, какой призывной и убедительной может быть критика этой субъективизации Хайдеггером. Оценивая критику Хайдеггером современности, Ферри и Рено говорят о том, что она отождествляет демократию как субъективизацию мира с неизбежно сопутствующим миром технологии и ори-

ентирована на высказанный или невысказанный идеал возвращения в досовременный мир традиции. Здесь критика видит основу в прошлом, в прошлой мысли, охватывающей нормы традиции и иерархии. Есть еще один вид сегодняшней критики современности, которую Ферри и Рено связывают с именами Адорно и Хоркхаймера. Критика ими «администрируемого мира» подобна Хайдеггеру в том, что она рассматривает современность как актуализацию метафизики субъективности в массовой культуре и суверенности технического разума. Однако в противоположность первой критике, критическая теория представителей Франкфуртской школы обращает свое внимание в будущее, в котором объективный разум найдет все-таки свое воплощение, что явно перекликается с «Логикой» Гегеля. Отсюда, массовая культура описывается скорее в терминах отчуждения, чем контроля, в аспекте псевдорациональности, чем чистой рационализации и т.д. Чем же отличается позиция самих Ферри и Рено, какую критику предпочитают они? Две представленные критики различаются, но они же сходны в том, что разделяют один и тот же проект деконструкции современности: будь то во имя традиции или утопии, они всегда осуждают современность с точки зрения внешней по отношению к ней. Такая точка зрения является сомнительной. Ферри и Рено поддерживают иной ракурс критики – «идею внутренней критики мира демократии, именно, идею критики, которая сейчас видит утопию в позитивности» [ibid, p. 84].

Критике гегелевского историцизма уделяется не меньшее внимание. Обращая особое внимание на теорию «хитрости разума» Гегеля во втором томе своей «Политической философии», Ферри анализирует наиболее существенные, с его точки зрения, составляющие ее характеристики: детерминизм, идеализм, диалектику, радикальное отрицание идеи практики, теологизм, натурализм, финальность истории [Ferry, 1984, 2, p. 51–67], – которые так же страдают недостатком описания



современности, как и хайдеггерианство. Например, «теория хитрости разума подразумевает, в сущности, радикальное отрицание самой идеи практики; снижение этической точки зрения (точки зрения свободного действия или фихтеанского “быть должным”) до чистой иллюзии, связанной с ограниченностью субъекта: “осуществление бесконечной цели состоит поэтому в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена” (Гегель, “Энциклопедия философских наук”, прибавление к § 212), иллюзии, которая есть иллюзией практики, которая воображает, что Благо, вместо того, чтобы быть осуществленным в мире с незапамятных времен, должно быть еще внедрено в него. Если реальное есть уже с незапамятных времен исчерпывающе рациональным, то сама идея практики – решенной: идея, осуществляющаяся в реальности через преобразующую деятельность субъекта с целью ее лучшего осуществления, есть абсурд» [ibid, p. 57–58]. Утверждение о тотальной рациональности реального, считает Ферри, подавляет полностью критическую и этическую (т. е. внешнюю) точку зрения на мир в пользу одной внутренней критики, критики имманентной, которая смешивается в реальности со смыслом изучаемого объекта, поскольку объект есть с незапамятных времен то, чем он должен быть.

Сформированная, а точнее – определенная Ферри и Рено оппозиция Гегеля и Хайдеггера выражается в антиномии, которую современная философия должна преодолеть. Фундаментальная антиномия, проходящая через всю историю философии, продолжает воодушевлять главные современные споры; и она основана на двух некритических версиях «конца философии». Эта антиномия противопоставляет, с одной стороны, догматический тезис о полном подчинении реальности и истории принципу достаточного разума, таким образом делая каузальную причину принципом непрерывности и логической необходимости исторических процессов; это наиболее отчетливо выражается в геге-

левском утверждении, что все в истории разворачивается «рационально». С другой стороны, имеется скептический антитезис абсолютного сопротивления реальности и истории их трактовке в соответствии с категориями идентичности и рациональности; это выражается в утверждении Хайдеггера, что «о розе нельзя спросить “почему”; она цветет, потому что она цветет». С этой точки зрения, исторические эры продолжают рассматриваться в соответствии с идеей необходимости (так как говорить о случайности означало бы трактовать все происходящее с точки зрения разума), но в соответствии с той необходимостью, которая является в большей мере тайной, чем логической, является родом посылаения без отправителя или получателя [Ferry, Renaut, 1994, p. 76–77]. Разрешение этой дилеммы не может быть осуществлено без критической позиции философа, но это должно быть иной формой критики. Ферри и Рено называют эту критическую позицию «этикой коммуникации», которая связывается ими с дефетишизацией разума, установлением его границ и поиском горизонтов смысла, которые явно или неявно выражены во всех эмпирических исследованиях. Ферри и Рено [Ferry, Renaut, 1990; Ferry, 1984] пытаются восстановить концепцию «субъективности» как основу либерального мировоззрения. Они считают, что современная политика и ее проблемы не имеют истории, независимой от истории современной философии. Исходной для них выступает концепция личности, которая в истории современной философии расщепляется на идеи «субъекта» и «индивида». Ферри и Рено полагают, что после Канта и Фихте идея субъективности была упразднена и заменена современным «индивидуализмом», который приносит с собой идею тайного порядка, проистекающего из взаимодействия индивидов. Эта «антигуманистическая» концепция бессознательно создаваемого исторического порядка берет свое начало в теодицее Лейбница и идее «хитрости разума» Гегеля; затем она приобретает иррациональный и угрожающий харак-

тер в работах Ницше и Хайдеггера. Единственным выходом из современного индивидуализма является современный гуманизм, который не является ни «историцистским», ни «метафизическим», т.е. философия субъекта, которая производит универсальные политические и моральные суждения, свободные от апелляции к религии, традиции или человеческой природе. Ферри и Рено в этой связи обращаются к идеям французского республиканства и пытаются применить кантовскую эстетику к доктрине прав человека Фихте.

«Новые философы» здесь обращают внимание на третью критику Канта. Но они выделяют в ней тот аспект, который направлен против морального понимания мира, с точки зрения которого мир феноменальный подчинен принципу детерминизма. В этом отношении Ферри обращает внимание на вопрос, поставленный Фихте, относительно возможности существования свободы в феноменальном мире и решение которого наталкивается на механицизм (рационализм) в понимании человеческой деятельности, свойственный этическому видению истории в аспекте критики практического разума. Различие между миром чувственным (феноменальным, управляемым природной причинностью) и миром интеллигибельным (ноуменальным, в котором свобода остается возможной) по сути выражается в том, что человеческие действия как феномены целиком подчиняются детерминизму и что невозможно в этой сфере различить свободную деятельность от деятельности определяемой. Кант, как считает Ферри, все же дает ответ на этот вопрос в критике способности суждения, вводя элемент случайности в телеологическое суждение: «Не останется ничего более тогда, чем попытаться... механицизм (рационализм) и свободу (моральный взгляд) поставить на уровень (тот же, где и принципы рефлексии), который по определению не упраздняет случайность реальности» [Ferry, 1984, 2, p. 217].

Если Ферри и Рено пытаются создать новую критическую философию политики, оценивая оппозиционность Гегеля и Хайдеггера с опорой на Фихте и Канта, то Пьер Манан – один из наиболее известных авторов данного направления – выбирает несколько отличную от них позицию. В своей книге «Интеллектуальная история либерализма» [Manent, 1994a] он указывает на значительную роль идей в современном мире: политическая мысль и политическая жизнь сегодня внутренне взаимосвязаны. Политическая история Греции или Рима может рассматриваться без отсылки к «идеям» или «доктринам». Этот факт особенно примечателен в связи с тем, что Греция была родиной философии, в особенности политической философии. Но Платон и Аристотель прорабатывали эту философию на основе опыта жизни греческих городов-государств, после, как подчеркивает Манан, того, как великий цикл греческой политики осуществился. Дело с современной политической философией обстоит совершенно по-другому. Наше время не отделено от истории идей, наше мировоззрение берет свое начало в политической философии 17–18 вв, которая вначале была создана, а потом внедрилась в практическую жизнь: «Сова либерализма вылетела на рассвете» [ibid, p. xv]. «Я просто попытаюсь предположить, – пишет Манан в предисловии к своей книге, – что эта замечательная история не является нашим прошлым; она – наше настоящее. Не только потому, что наши корни в ней, и не только потому, что она действительно наполняет нашу память. Наш современный политический режим в его генетических принципах остается определяемым этим источником. Ее исключительность все еще пребывает в нас потому, что мы продолжаем чувствовать обстоятельства важных решений, принятых три века тому назад» [ibid, p. xvii]. Отсюда, история политической философии проливает наиболее яркий свет на незавершенную европейскую историю и на природу либерального политического режима.

Основная идея политической философии либерализма – это идея индивидуума, свободного и независимого существа. Но, подчеркивает Манан, либеральный демократический проект ставит человека в странное положение.

Во-первых, проект предоставляет ему высоко возвышенную суверенность, в соответствии с которой он должен сводить все неравенства, произведенные социальной природой, к естественному равенству, опровергая все зависимости одного человека от другого. Но эта суверенность в то же самое время является совершенно робкой: неизвестно, что человек будет делать со своей открытой естественной свободой. В действительности, он предпочитает игнорировать ее. Если суверенности признала, что человек является свободным, необходимо было бы признать, что она сама является только властью особого мнения. Человек является потенциальным сувереном социального мира; также он считает, что как только этот мир будет сведен к его «естественному» государству, оно станет суверенным, его природа будет разворачиваться в своей непредсказуемой креативной спонтанности. Таким образом, демократический проект допускает одновременно, что человек абсолютно не знает себя и что он знает себя абсолютно. Человек разделяет себя надвое. Он одновременно – автор этой суверенности, и он определен этой суверенностью.

Основная проблема современного человека (и в этом есть некоторое сходство между «новыми философами» и постмодернистами) заключается в его историчности. Но если постмодерн, например, в лице релятивиста Ричарда Рорти, пытается оправдать историчность путем принципиального отделения ее от метафизических вопросов, то Манан говорит о возможности обновления человеческой природы и истории, естественного права и истории. Приведем суждение первого: «Социальные узы, цементирующие идеальное либеральное общество, – пишет Рорти, – <...> это, собственно, консенсус по вопросу о социальной организации, в кото-

рой каждому предоставляется шанс на самосозидание в соответствии со своими лучшими способностями, и что для этой цели, помимо мира и благосостояния, требуются еще обычные “буржуазные свободы”. Это убеждение должно было бы основываться не на мнении относительно того, какие универсальные цели и права разделяются человеческими существами, какова природа рациональности, в чем состоит Благо для Человека или еще что-то в этом роде. Это было бы убеждение, которое не основывалось бы ни на чем более глубоком, кроме исторических фактов, которые наводили бы на мысль, что без защиты со стороны чего-то похожего на институты буржуазного либерального общества люди будут менее способны разрешать задачу своего частного спасения, создавать частные самообразы, переплетать заново сети своих убеждений и желаний в свете столкновений с новыми людьми и книгами» [Рорти, 1996, р. 117]. Отметим, что постмодерный релятивизм и прагматизм Рорти исключает универсальную историю, как и любую другую постмодерн. Но в данном случае важно признание другой – локальной – истории как истории дел человека, производимых сегодня в процессе самосозидания, т. е. творимой истории и человека.

В целом и Пьер Манан соглашается с тем, что современный человек живет под властью истории. Человек обладает историческим сознанием; верит в то, что он является историческим существом; он чувствует свою историчность и определяется ею. Но эта власть истории скорее является иллюзией истории. Последняя сосуществует со старой человеческой природой; и в этом проявляется современный раздор в сознании и существовании человека. Именно здесь появляется теолого-политическая проблема: противоречие между величием и смирением, между городом-государством и империей. Современный человек живет в «граде человеческом», в «граде истории» – «атеистическом граде», пытаюсь, буквально, убежать от естественного порядка, от мотивов и содержания своей природы. Демократи-

ческая революция дает ему историю и «новую гуманность». Подлинная наука о человеке и обществе освящает трансформацию человеческой жизни под флагом триумфа воли. Современность понимает себя как эмансипация или триумф воли, ее высвобождения из пространства человеческих целей, субстанции или финальности. Человек создает себя, избегая закона, который дан ему природой или богом, и создавая свой собственный закон. Но во имя истории современный человек пытается бежать и от закона, который он дает самому себе, так как закон и традиция рискуют стать новым видом рабства, новым ограничением. Под властью истории в этом новом «граде человеческом» «природа человека становится его принципиальным врагом», — пишет Манан в работе «Город человека» [Manent, 1994b, p. 292]. Для того чтобы стать истинно гуманным, быть свободным или автономным, современный человек рискует своей собственной гуманностью. Но, подчеркивает Манан, природа, несмотря на все властные усилия человеческой воли, возвращается. Возвращение природы связывается им с теолого-политической проблемой.

Во-вторых, демократический проект либерализма развертывался в контексте борьбы с христианством, особенно католичеством. «Теолого-политическая проблема» является центральной и для современности, считает Манан. Она касается проблемы монархии и современного централизованного государства. Она же имеет отношение к концепции индивида. Акцент на суверенности человека (а следовательно, его правах) выражает лишь один полюс политического дискурса, легитимизированного концепцией природы человека, включающего в себя его свободную волю, рациональность, моральную автономию. Воля утвердить свои права — вот пафос подлинной феноменологии европейского политического сознания. Но одновременно с величием наблюдается и иная стратегия — христианское смирение в поисках права, закона. Здесь важна идея: модель современности складывается при невиди-

мом руководстве или империи христианства. Манан фиксирует противоречие этих двух стратегий при анализе политической философии Гоббса, для которого центральной проблемой была проблема повиновения. Это противоречие выражается в несовместимости человеческого мира и мира религиозного: «В человеческом мире утверждение приоритета определенного блага не ведет к тотальному исключению других благ; наоборот, предполагается, что они признаются как какие-то внешние блага. Если, однако, сравнить человеческий мир как целое с миром религиозным, то вопрос скорее будет не в том, какой элемент человеческого мира будет руководить, но в том, какой мир — человеческий или божественный — должен командовать. Но как могут быть «сравнимы» эти два несовместимых мира, человеческий и священный? Они несовместимы, так как каждый из них по-своему является самодостаточным. В человеческом государстве-городе ни претензии на богатство не могут игнорировать претензий на свободу, ни обе не могут игнорировать претензий на здравый смысл. Но священник, который обнаруживает божественную истину и прощает грех через причастие, имеет мало общего с гражданином, который защищает право на богатство, свободу или даже здравый смысл» [Manent, 1994a, p. 35]. Манан говорит о том, что должен возникнуть третий мир, который снимет конфликт между двумя первыми, но создание которого не находится во власти человека. Фактически, этот третий мир — мир политического института, или «государства по природе» — возникает на основе абстракции человека — индивидуума, которая является универсальной и снимает противоречия между пониманием человека как богатого, бедного, мудрого и пониманием человека как верующего. Это положение равных и свободных индивидуумов существует до того, как решен вопрос о повиновении. Этот индивидуум в реальности не существует, но его реальное существование как раз и связано с политическим институтом. Вот как говорит об этом сам Манан: «Давайте вообразим тогда, что все лю-

ди являются индивидуумами, т. е. людьми до повиновения. Давайте вообразим государство по природе. В этом государстве люди не подчиняются престижу мудрых людей, соблазну богатых, страху перед сильными, поведению священников; перед любым секулярным или религиозным обществом они являются равными и свободными. Политическое тело, которое они сформировали бы при этих условиях, было бы по необходимости неуязвимым по отношению к требованиям как богатых, так и бедных, к тем, кто является сильным, так же как и к тем, кто является священником. Ни одна из этих категорий не составила бы базис института, следовательно, ни одна из них не вошла бы в его существенную конституцию» [ibid, p. 36].

Анализируя диалектику смирения и великодушия, природы и права в работе «Город человека», Манан исследует три оплота современного сознания: идею авторитета истории, с которой он связывает представление о безграничном прогрессе; социологическую точку зрения, согласно которой человек является продуктом исторических и социальных процессов; политическую экономию, с которой связана легитимация «желания улучшить собственные условия» через обращение к идее «интереса». Отсюда, современное политическое сознание, связанное с десубстанциализацией человека, разрывается между революционным активизмом под флагом прав человека и научной пассивностью под именем разнообразия культур. Манан показывает, что современная демократия может восстановить свою естественную природу, субстанциализируя человека обращением к христианской идее смирения, к человеческой морали.

В статье «О современном индивидуализме» [Manent, 1996] Пьер Манан опять выдвигает проблему поиска естественного состояния. Он говорит о двух тенденциях сегодня в рассмотрении этого вопроса в демократическом мире. С одной стороны, естественным рассматривается такое состояние, где только индивиды существуют и существуют только в своей индивидуаль-

ности. С другой стороны, существует мощная тенденция «деконструкции» всех человеческих взаимоотношений. Вместе с тем, подчеркивает он, «это двойственное движение искусственной конструкции и деконструкции не содержит ничего противоречивого, ибо каждый из этих двух моментов подчиняется одинаковому принципу: нет природных уз, связывающих людей друг с другом; люди, следовательно, авторы своих собственных связей, художники своих собственных отношений» [ibid, p. 5]. Революционная критика либерального индивидуализма слева и справа основывалась на отрицании естественных человеческих уз либо под флагом человеческой коммуны, либо отрицания идеи цивилизации. Но определенно, говорит Манан, мы являемся и хотим быть индивидуумами: «Это означает все же, что мы есть и хотим быть человеческими индивидуумами. Но так как мы являемся людьми, то что мы в действительности имеем общего? Это вопрос – простой, прозаический, может быть, даже немного глупый, который современная политика никогда не пыталась задать» [ibid, p. 6–7]. Остается неясным вопрос о том, что же позволяет говорить об индивидах, что общее им присуще? Последовательно выставляя для обсуждения такие характеристики, как общая территория, нация, гуманность, жалость, справедливость, Манан приходит к выводу, что какие-то характеристики растворяются в современном мире, что гуманность превращается в гуманитаризм, что справедливость является необходимой, но недостаточной характеристикой. Что же должно быть у нас общего? Поиск направляется в сторону нахождения того, что схватывает индивида вне его самого: *res publica* – вот что именно можно предположить в качестве ответа: «То, что является общим в строгом, полном и почти священном смысле этого термина, представляет собой что-то, чье избрание или присвоение трансформирует индивида, определяя его вне его самого. Можем ли мы наблюдать, открыть или некоторым образом признать, что имеет что-то – оно бы было точно «публичной вещью» (содружество, или *res publi-*

са) – большее, чем мы сами? И можем ли мы надеяться, что эта публичная вещь сделает нас большими, чем мы есть?» [ibid, p. 10]. Именно эти два вопроса, полагает Манан, позволяют нам понять значимость и серьезность постановки проблемы общего для индивидов.

Бландин Кригель относится к тем представителям нового направления в интеллектуальной жизни Франции, кто активно включается в политический процесс, связывая философские вопросы с практическими вопросами политической жизни. Именно «новые философы» стимулировали конституционную реформу еще во время президента Франсуа Миттерана. В этом отношении выделяется Бландин Кригель, которая по запросу президента в 1985 г. подготовила доклад «Государство и демократия». В нем определялись принципиальные вопросы становления правового государства во Франции: права человека с первостепенным правом на личную безопасность; права граждан и расширение индивидуальных свобод; управление обществом по закону. Кригель доказывала, что достижения руководимого социалистами правительства должны быть углублены. Среди них она выделяла упразднение смертной казни, усиление юридических гарантий и прав для осужденных, меры для усиления свободы информации и плюрализма в средствах массовой информации, расширение гражданских прав на рабочем месте, законы против расовой и сексуальной дискриминации [Baget-Kriegel, 1985].

Кригель ставит проблему человека в аспекте критике имперского государства, основанного на принципе приоритета власти над правами, определенного в терминах воли и решения и допускающего разделение между правами граждан и правами человека. Подобное государство должно смениться государством прав, выражающим естественную социальную связь людей. Кризис гражданства имперского государства, где «цивилизованный гражданин» связывается не с сознанием, а с компетентностью, т. е. собственностью и знанием, порождает необходимость укрепления суверенитета

права и прав человека, справедливости и внутреннего мира. Она считает, что судьба идеи прав человека зависит от возвращения к идее естественного закона (права) и от критики субъективности, субъективного идеализма и волонтаризма [Kriegel, 1994, p. 155–163]. Как и Ферри и Рено, она обращает внимание на Канта, но подчеркивает значение его идеи универсальной республики [Kriegel, 1994a, p. 25–40]. Она признает вслед за философами Просвещения наличие единой природы у человека. Эта природа и вытекающие из нее законы могут быть раскрыты разумом. Следовательно, если человек хочет жить в обществе, то его открытые разумом права должны уважаться. Именно Кант был первым, утверждает Кригель, кто полностью признал этот аргумент. Если естественное право существует, то права человека являются обоснованными и должны уважаться всеми людьми, так как они имеют одну и ту же природу. Поэтому, пишет Кригель, «они принимали бытие собственным разумным только в контексте гуманности, которая в конечном итоге была объединена с сосуществованием правового государства, т. е. универсальной республики» [ibid, p. 95].

Краткий очерк некоторых основных идей представителей так называемой «новой политической философии» во Франции показывает, что их «сверхзадача», если можно так выразиться, заключается в восстановлении значения политико-философского дискурса, обосновывающего проблему универсализма либеральных идей в новых условиях дифференциации дискурсивных практик. В центре их внимания находятся идеи индивида, его прав, естественного права и состояния, правового государства. Однако их критическая позиция, по-видимому, выходит за рамки простой защиты либерализма. Их больше интересует универсальность его идей и возможность реконструкции философского дискурса об истинной природе человека, которая противостоит культурному партикуляризму и тоталитарному единству.

## **Х. Философия и политика: интерпретации Канта в современной политической философии**

В России политическая философия Канта известна преимущественно как интерпретация его «Критики практического разума» и трактата «О вечном мире». Между тем, в современной западной политической философии идеи Канта о политике и его философия политики трактуются гораздо шире и радикальнее, чем у нас. Можно даже сказать, что Кант для наших философов никогда не был интересен как политический мыслитель. Философия права и морали в какой-то мере здесь использовались. Тем интереснее взглянуть на Канта сегодня и понять, чем он может быть полезен для политической философии после постмодернизма и критики либерализма.

Значимость Канта для современной политической философии выразилась со всей очевидностью. Ален Рено – известный французский философ – фиксирует это определенно, говоря о «свободном принятии кантианства, которое характеризует современную политическую философию» [Renaut, 1997, p. 433]. Это можно, конечно, считать знаком восстановления статуса политической философии в системе политического знания. Но еще более значимым следует считать поворот, который здесь совершается в отношении современной философии к современной политике. Посредством обращения к Канту современная философия находит в его авторитете силу, позволяющую ей вновь объявить притязания на свою необходимость миру действия, миру взаимоотношений людей по поводу свободы, справедливости, войны и мира, прав человека, достоинства, толерантности, жизни и смерти. Философия, на предыдущем этапе ушедшая в свой узкий само-

довольный мир спекулятивных понятий, возвращается, посредством обращения к Канту в том числе, к миру идей, одухотворяющих историю и жизнь в ней людей. В недалеком прошлом она отдала идеи идеологии и науке, исходящих из интереса и чувства (опыта). В этом отношении постмодернизм, критикуя философские принципы модерна, фактически критиковал философию, которая стала идеологией (и наукой). В конечном счете, он сам стал идеологией и наукой, не поднявшись выше интереса и чувства, защищая партикуляризм, маргинальность, интуицию, удовольствие, периферию. Насытившись критикой, он сам понял, что «эра пустоты» – это и есть мир без идей, без разумных содержания и формы. После постмодерна в этом движении к смыслу стали обращаться к истории философии и политической мысли. И в значительной мере Кант вновь оказался современным. Будем ли мы говорить о методе (критическая философия), системе (теоретическая и практическая философия), содержании (философия идей), кантовское теоретическое наследие вызывает сегодня живой интерес всех, кто полагает, что философия и политика должны быть вместе. И здесь раскрывается особенность самой политической философии, которая помимо собственно политики как своего предмета берет философию и ее роль в политике в качестве проблемы: «Оригинальность политической философии, следовательно, – пишет Филипп Рейно, – состоит в том, что она, все еще связывая нерасторжимым образом философию и нефилософскую жизнь, делает саму философию центральной проблемой, одновременно теоретической и практической» [Raynaud, 2004, p. 561].

Кант рассматривается сегодня как союзник или исходный пункт критики многих направлений политической философии – обновленного либерализма (что, впрочем, естественно), коммунитаризма (несмотря на критику «трансцендентального Я», см., например, Чарльз Тейлор о публичном использовании разума), либертариизма с его идеей Я-собственности, базирую-

щейся на кантовском рассмотрении человека как цели (Роберт Нозик), постмодернизма, республиканизма, теоретиков глобальной демократии и т.д. Пожалуй, первой, кто особенно стал интересоваться собственно политической философией Канта среди современных значительных политических философов, была Ханна Арендт. Не обойден вниманием Кант в размышлениях Жана-Франсуа Лиотара, Джона Роулса, Юргена Хабермаса, Алекса Филоненко, Отфрида Хеффе. Вновь поднимают вопрос о кантовской традиции «новые политические либералы» во Франции – Ален Рено и Люк Ферри. Актуальность Канта для современной политической мысли (и более узко – для политической философии) определяется, прежде всего, кризисными явлениями в философском рационализме и либерализме. Постмодернизм, коммунитаризм, феминизм\* в своих радикальных версиях подвергают сомнению предпосылки кантовского либерального гуманизма, его идеи о свободе, праве, справедливости. Современный либерализм, однако, находит возможность продолжить кантовскую традицию в условиях постиндустриального общества. Актуальными для современности оказываются так же идеи Канта о вечном мире, космополитическом праве и гражданстве, условиях международного согласия. Но больше здесь интересует, конечно, даже не само содержание либерализма, а вновь его философское обоснование. В этом отношении продолжение модерна как либеральной идеи не может быть только либеральным, т.е. такие, например, в прошлом чисто либеральные понятия, как рационализм и автономия субъекта, становятся центром обоснования многих других идейных движений.

Мне не хотелось бы говорить здесь о Канте в курсе истории философии, или истории правовых и политических идей. В какой-то мере это стремление

поместить Канта в историю присутствует в современной критике его идей феминизмом, коммунитаризмом, частично постмодернизмом. Более плодотворным и интересным, на мой взгляд, является подход, при котором Кант «вытаскивается» из истории философии, включается в современные дискуссии о современном, является в этом смысле нашим современником. Ален Рено, как представляется, выражает общую позицию современного политико-философского дискурса относительно истории философии, когда пишет: «Поскольку история философии жива лишь заботами о реконструкции прошлого, она способствует странной дискредитации процесса развития философии, галереи великих произведений, всех в равной мере достойных уважения и отличающихся друг от друга для историка только степенью наслаждения, которое ему доставляет их частое упоминание: эта эстетизация *нашего* отношения к философским концепциям ведет к забвению вопроса об их отношении к нашим тревогам, к нашим проблемам, применительно к которым, возможно, сложившиеся философские концепции могли бы быть полезны, и среди этих исторически сложившихся философских концепций не все полезны *в равной мере*» [Рено, 2002, с. 9].

В современной политической философии основными темами, вокруг которых ведется дискуссия в связи с Кантом, являются следующие:

1) Тема политического. В какой мере Кант может помочь ответить на вопрос о европейской традиции политического? Здесь, как представляется, интересным будет обратиться к Ханне Арендт.

2) Тема «права» и «прав человека». Действительно ли концепция «прав человека» базируется на идее индивидуализма? Как кантовская идея автономии субъекта практического разума позволяет социализировать «права человека»? Эти вопросы вписываются в современную теорию политики французских «новых либералов».

---

\* См., например, работы Ж.-Ф. Лиотара, М. Сандела, Х. Шредер, Р. Шот [Lyotard, 1991; Sandel, 1992; Schott, 1997].



3) Тема «публичного разума как пространства обоснования политических ценностей». Полемика Дж. Роулса и Ю. Хабермаса дают нам возможность понять актуальность Канта в этом отношении.

4) Тема «политической свободы» и эстетического понимания политики. Можно ли построить современную политику свободы на способности «воображения», а не разума? Является ли Кант «негуманным»? Здесь в полемику вступают Жан-Франсуа Лиотар, Жан-Люк Нанси, Ален Рено, Отфрид Хеффе, Корнелиус Касториadis.

Все многообразие этих сюжетов, однако, объединяет одна тема: в какой мере современная философия откликается на современные политические проблемы? Может ли она быть конститутивной в том отношении, что делает наш мир более понятным и полновесно человеческим. Следовательно, можно ли говорить о политической философии Канта, имея в виду не отдельное произведение или совокупность систематизированных идей, а о решении вопроса, касающегося связи метафизики и политической физики.

Естественно, что эти темы лишь могут быть представлены эскизно, скорее, в постановочном плане, но их описание позволяет ответить на вопрос об актуальности Канта в современной политической теории и философии.

### *Есть ли у Канта политическая философия?*

Для ответа на этот вопрос обратимся к авторитетным суждениям тех современных политических философов, которые специально занимались этой темой.

Тема «Кант и политическая мысль», поданная в историческом или современном ракурсе, является довольно распространенной. Ясно так же, что всякий крупный философ так или иначе откликнулся на политические вопросы, и у них можно обнаружить либо от-

дельные работы о политике, либо суждения, имеющие к ней отношение, что иногда позволяет современным интерпретаторам представить их в качестве систематизированной философской проработки темы «политическое». Нелишне сказать и о том, что всякая крупная философская система может рассматриваться под углом зрения идей, соотношенных с проблемами человека и его жизни с другими людьми, т. е. с проблемами политическими. Но здесь нас будет интересовать специальный вопрос о «политической философии Канта».

Следует заметить, что термин «политическая философия Канта» имеет хождение в современной западной философской литературе; под таким названием опубликованы некоторые сборники работ самого Канта во Франции, исследования о Канте Ханны Арендт, Говарда Уильямса, Гуннара Бека, Кэтрин Фликшан, Элизабет Эллис [La Philosophie, 1962; Arendt, 1982; Williams, 1985, 1992; Beck, 1999; Flikshun, 2000; Ellis, 2005]. В России опубликована книга Винокурова Е. Ю. «Политическая философия Иммануила Канта в современной философской дискуссии о мировом политическом устройстве» [Винокуров, 2003]. Конечно, Кант не написал «Четвертой критики», а к своим работам об истории и политике относился как к «игре с идеями» [Кант, 1980, с. 284] или как к «просто увеселительной прогулке» [там же, с. 44]. Тем не менее, есть, как предполагается, достаточные основания считать, что в основных «Критиках» И. Канта содержатся идеи, совокупность которых позволяет говорить для нас, сегодняшних людей, о его политической философии.

Более широкий взгляд на этот вопрос представлен в работах Оливера Декенса [Dekens, 2003, 2004]. Он полагает, что нет необходимости сводить политическую философию Канта к какой-то одной теме, пытаясь систематизировать кантовские идеи о политике. Для него «у Канта вполне имеется политическая философия. Но нужно ее искать во множестве способов подхода к политике, в соотношении между многими регистрами.

Это не соединение в тотальность многих точек зрения, которые можно было бы рассматривать в качестве истинной оценки кантовской мысли: она (политическая философия) проявляет всю свою власть и изыщество в исследовании переходов между различными островами архипелага политики. Она использует, наконец, инструмент собственно кантовской философии, размышления, которые «*Критика способности суждения*» описала и которые здесь находят площадку для привилегированного опыта» [Dekens, 2003, p. 161]. Декенс выделяет три точки зрения, составляющих кантовский подход к решению политических проблем: 1) *антрополого-телеологическая точка зрения*: речь идет об отражении того, на что, возможно, надеется человечество на основе анализа, что есть человек и его современники в истории; 2) *юридико-нормативная точка зрения*: Кант в этом случае рассматривает политическую проблему согласно рациональным принципам, которые должны до всякого опыта к ней применяться в качестве абсолютных норм; 3) *разумно-техническая точка зрения*: речь идет о размышлении, на этот раз конкретном, о том, что может делать политик, юрист и гражданин в партикулярной ситуации или в сферах особого действия [ibid, p. 159–184].

Позиция Ханны Арендт в этом отношении несколько отлична. Она полагает, что именно третья критика Канта дает право говорить об основах его политической философии, но не только. Для нее политическая философия могла бы быть найдена у Канта во всем его творчестве, а не в каком-либо одном или нескольких произведениях, обычно относимых к этому жанру. Арендт пишет: «Если я права, что здесь [в «Третьей критике». – Л. С.] у Канта существует политическая философия, но он, в противоположность другим философам, никогда не писал ее, то кажется очевидным, что мы могли бы найти ее, если мы можем все-таки ее обнаружить, во всем его творчестве, а не только в нескольких эссе, которые обычно объединяются под этой

рубрикой» [Arendt, 1982, p. 31]. Она считает, что «если его главные работы, с одной стороны, не содержат вообще политических импликаций, и если, с другой стороны, периферийные писания, имеющие отношение к политическим предметам, просто содержат периферийные мысли, не связанные с его строго философскими сочинениями, то наше исследование было бы беспредельным, по меньшей мере, имело бы антикварный интерес» [ibid].

### *Деятельностное начало философии Канта в интерпретации Ханны Арендт*

Есть множество современных определений существа «политического», начиная от Карла Шмита и кончая Клодом Лефором, но наше внимание будет обращено здесь на интерпретацию политического у Канта такой знаменитой ученицы Хайдеггера, как Ханна Арендт. Решая этот вопрос, она вновь и вновь обращается к соотношению философии и политики, к определению места философа в жизни с другими людьми. Прежде чем говорить о ее «Лекциях о политической философии Канта», нужно обратить внимание на ряд предвещающих суждений.

Во-первых, в статье «Традиция и современный век» Арендт рассматривает всю историю европейской политической философии, отмечая в ней два существенных поворота. Первый поворот был осуществлен Платоном, зафиксировавшим переход от трактовки политического как жизни деятельной к жизни созерцательной. Второй поворот связан с 19 в., с именами Маркса, Кьеркегора и Ницше, подчеркивавших необходимость приоритета деятельности над сознанием, но, как свидетельствовала Арендт, «говоривших еще на старом языке». Следовательно, у Канта Арендт пыталась найти выражение этого деятельностного подхода в его филосо-

фии. В этом смысле она чрезвычайно высоко ценила вклад Канта в европейское мышление. В очерке «Понятие истории» она так характеризовала Канта: «Смущенное сожаление и огромная скромность, с которыми Кант примирился с включением концепта истории в свою политическую философию, показывают с редкой точностью природу растерянности, которая заставила Новое время переключить свое внимание с теории политики – явно более подходящей к его вере в приоритет действия над созерцанием – на существенно созерцательную философию истории. Ибо Кант был, пожалуй, единственным великим мыслителем, для кого вопрос “Что я должен делать?” был не только связан с двумя другими вопросами метафизики (“Что я могу знать?” и “На что я могу надеяться?”), но составлял центр его философии» [Arendt, 1993, p. 83].

Во-вторых, как уже показано в специальной главе об Арендт, для нее политическое связано с таким условием жизни человека, как плюральность, множественность людей. Политическое рассматривалось как пространство явленности свободных людей друг перед другом, как пространства публичности при решении общих дел. В этом отношении политическое действие отличалось от труда и работы. В этой связи она высоко ценила идею человечества у Канта. Она специально подчеркивает, что «философия человечества отличается от философии человека утверждением того факта, что Землю населяет не Человек, говорящий сам с собой в уединенном диалоге, но люди, говорящие и общающиеся друг с другом. Разумеется, философия человечества не может предписать никакого конкретного политического действия, но она могла бы понять политику как одну из великих сфер человеческой жизни (в отличие от всех предыдущих философий, которые, начиная с Платона, считали *bios politicos* (политический образ жизни) второразрядным образом жизни, а политику – неизбежным злом) или, по выражению Мэдисона, как

“величайшее из размышлений о человеческой природе» [Арендт, 2003, с. 106]. В связи с этим она также пытается найти идею жизни человека в плюральном мире в основных работах Канта, не забывая при этом о восстановлении достойного статуса политического действия в глазах философии.

В-третьих, для Арендт политическое реализовалось в понимании и признании свободными людьми друг друга. Здесь явленность свободы означала реализацию возможностей представлять себя в общении, быть доступным для общения и быть допущенным другими к общению. Политическое действие означало говорить нужные слова и делать нужные дела. Даже поиск истины был для нее, в конце концов, политическим делом. Вслед за Карлом Ясперсом она утверждала, что коммуникативна сама истина, она исчезает и не может быть понята вне коммуникации. «Истина есть то, что нас объединяет». И здесь же о Канте: «Эта позиция особенно существенная в рамках немецкой философской традиции. Кант – видимо, последний великий философ, который был совершенно уверен и в том, что его понимают, и в своей способности рассеять возможные недоразумения» [Арендт, 2003, с. 101]\*. В этом отношении понимание философии не означает ее потакание публике, а ее великая миссия сделать жизнь публики осмысленной.

В-четвертых, размышления о свойствах политического начинают интересовать Арендт в связи с тоталитаризмом, о котором она блестяще написала в работе «Истоки тоталитаризма» 1951 г. Но ее переход от общеполитической проблематики к политической начинается в 1933 г., когда сотрудничать с нацистским режимом стал Мартин Хайдеггер, ученицей которого она

---

\* В «Критике практического разума» Кант ясно на это указывал: «Ведь я хочу одного – быть понятым» [Кант, 1995, с. 129].

была и, по некоторым свидетельствам, любила. Хайдеггер, нацистский тоталитаризм и ее попытка опереться на Канта имеют, как представляется, несомненную связь. Если говорить кратко, то размышление Арендт о нацизме и о странном вовлечении в него Хайдеггера сводится к «банальному» выводу (как и ее вывод о «банальности зла» в случае с палачом концлагеря «Освенцим» Эйхманом). Тоталитаризм и нацизм как его разновидность связан с потерей здравого смысла (*common sense*), с атрофией способности понимания и рассуждения, к которому приводит современный онаученный мир, мир техники. В статье «Понимание и политика» 1953 г. Арендт пишет: «Мы живем в перевернутом мире, мире, где мы не можем найти наш путь, руководствуясь правилами, среди которых когда-то был здравый смысл» [цит. по: Beiner, 1982, p. 95]. Здесь у Арендт еще нет различия между здравым смыслом (*common sense*) и всеобщим чувством (*sensus communis*), но она всемерно подчеркивает значение кризиса «наших категорий мысли и стандартов рассуждения», которые высветил тоталитаризм.

Учитывая эти замечания, следует рассматривать попытку Ханны Арендт найти политическую философию Канта не в его идеях морали и права, а сначала – в теории вкуса, в «Критике способности суждения», а затем – и во всем его творчестве.

Ханна Аренд прочитала лекции по политической философии Канта впервые в 1970 г. в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке. В «Лекциях о политической философии Канта» [Arendt, 1982] Арендт попыталась реконструировать кантовское понимание ответов на сформулированные им вопросы о том, может ли человек жить один и что есть человек. Именно в «Критике способности суждения» Канта, считает Арендт, мы можем обнаружить его политическую философию, те идеи и размышления, которые касаются самого существенного в этом отношении – жизни че-

ловека в плюральном обществе, его связи с другими людьми, его общения с ними: «...Предмет “Критики Суждения” – особенное, будь то факт природы или истории; способность суждения как способность человеческого ума, который с ним имеет дело; социальность людей как условие функционирования этой способности, т. е. взгляд, что люди зависимы от их товарищей не только по причине наличия тела или физических потребностей, но именно по причине их умственных способностей, – все эти вопросы, каждый из которых обладает чрезвычайной политической значимостью, т. е. важностью для политического – интересовали Канта задолго до того, как он, наконец, после завершения критического дела возвратился к ним, когда стал старым» [ibid, 14]. Арендт и ранее обращала внимание именно на эту работу, на ее философско-политическое содержание, и объясняла различие между двумя кантовскими политическими философиями – в «Критике практического разума» и в «Критике способности суждения». Но именно в последней из «Критик» она видела действительное раскрытие сути и оснований политического у Канта [Arendt, 1993, p. 219–221].

Для того, чтобы понять, почему Ханна Арендт в «Критике способности суждения» находит основания для политической философии Канта, нужно иметь в виду и следующее: для нее «общим элементом, связывающим искусство и политику является то, что они оба принадлежат к феноменам публичного мира» [ibid, p. 218]. В связи с этим, во-первых, ее метод аналогии: найти в суждениях вкуса о прекрасном то, что имеет непосредственное отношение к общей логике общающихся людей, а не одиноко размышляющих философов. Центральными являются кантовские размышления о всеобщем чувстве, которое Арендт вслед за Фомой Аквинским называет *sensus communis* и противопоставляет его вслед за Кантом здравому рассудку, или общему вульгарному чувству. Для нее здесь значимо то,

что всеобщее чувство позволяет сопоставлять свое суждение с суждениями других\*. Во-вторых, обращение к эстетическим работам Канта связано с феноменологией Ханны Арендт. Для нее феноменальность политики является аналогией феноменальности искусства. «Для Арендт политика определяется феноменологически как самораскрытие в пространстве явленности» [Beiner, 1982, p. 110]. Сошлемся здесь на прекрасное описание «метода политического мышления» Арендт, сделанное Эрнстом Волратом. Он пишет, что беспристрастие (в отличие от объективности) «предполагает, по сути, “говорить то, что есть”, ...признавать феномены в их фактичности и определять эту фактичность скорее в феноменальном смысле, чем истолковывать ее, исходя из эпистемической основы... Вид политического мышления Ханны Арендт связан с рассмотрением предметов в политике не как “объектов”, а как феноменов и актов появления (appearances). Они есть то, что показывает себя, что появляется перед глазами и чувствами... Политические события есть феномены в специальном смысле; можно было бы сказать, что они есть феномены *per se* (по преимуществу)... Пространство, в котором политические феномены случаются, создается самими феноменами» [Vollrath, 1977, p. 163–164].

В статье «Кризис в культуре: его социальное и политическое значение» Ханна Арендт пишет, что «Критика практического разума», с которой обычно связывают политическую философию Канта, обращает вни-

---

\* Кант писал: «Между тем под *sensus communis* следует понимать идею всеобщего чувства, то есть способности суждения, мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы, таким образом, исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение» [Кант, 1994, с. 166].

мание на способности разума давать себе законы. Здесь, однако, эта способность не предполагает общения с другими, необходимость договориться с другими. Она считает, что этика и логика, когда разум не противоречит самому себе в категорическом императиве, описывают здесь по преимуществу теоретическую, а не политическую активность.

По сравнению с этическим обоснованием, «в “Критике суждения”... Кант настаивает на другом способе мышления, для которого недостаточно было бы находиться в согласии с самим собой, но которое состоит из способности “мыслить, ставя себя на место другого” и которое он, следовательно, называл “широким мышлением”. Сила суждения покоится на потенциальном согласии с другими, и процесс мышления, который активен в рассуждении о чем-то, не является, подобно мыслительному процессу чистого разума, диалогом меня с самим собой, а находит себя преимущественно, даже если я совершенно один что-то обдумываю, в ожидаемом общении с другими, с кем, я знаю, я должен прийти к некоторому соглашению» [ibid, p. 220]. «Эта способность рассуждать, – пишет далее Арендт, – является специфически политической способностью в точном смысле, определенном Кантом, именно, способностью видеть вещи не только со своей собственной точки зрения, но в перспективе всех тех, кто присутствует; именно эта [способность] суждения могла бы быть одной из фундаментальных способностей человека как политического существа, поскольку она дает возможность ему ориентироваться в публичном пространстве, в общем мире» [ibid, p. 221].

В Канте Ханну Арендт привлекает критика как попытка раскрыть источники и границы способностей человека. Она считает, что кантовская критика стоит в двойной оппозиции к догматической метафизике (Вольфа, Лейбница), с одной стороны, и к скептицизму (Юма), с другой. Она не считает, что эта критическая позиция располагается где-то между догматизмом и

скептицизмом: «Критическая позиция направлена против обоих» [Arendt, 1982, p. 32–33]. Но что важно, для нее кантовская критическая философия в целом имеет политическое значение в том смысле, что она восстанавливает значение политики для философии в двух смыслах: в смысле неотложной необходимости предпринять дело создания политической философии, а также в смысле политических выводов из кантовской критики. Она пишет: «Если мы теперь снова рассмотрим отношение философии к политике, становится ясно, что искусство критического мышления всегда имеет политические импликации, ... критическая мысль является в принципе антиавторитарной» [Arendt, 1982, p. 38].

Ханна Арент подчеркнула значение ряда политико-философских идей Канта, которые оказались в центре дальнейших споров в современной политической философии. Отметим здесь эскизно лишь некоторые идеи:

*Идея публичного использования разума.* Арентд указывала, что у Канта есть много значений определения свободы, но, писала она, «политическая свобода определяется совершенно недвусмысленно и последовательно в его работе «О просвещении» как «публичное использование своего разума в любой момент». Для нее (она ссылается здесь на «Антропологию» Канта) любая способность мышления зависит от ее публичного использования. В этом отношении разум не изолирует себя, а вовлекает в сообщество с другими [ibid, p. 39–40].

*Идея интерсубъективности.* Она проистекает из общего размышления Арентд о вкусе, всеобщем чувстве и суждении. Хотя Кант не использовал термин «интерсубъективность», тем не менее в интерпретации Арентд «Критика способности суждения» дает основания на такую трактовку взаимодействия автономных субъектов в пространстве эстетического и политического. В этом отношении суждение касается ни строго объективного, ни строго субъективного. У Канта есть поня-

тие «плюрализм», под которым он понимал, если основываться на его «Антропологии», «установку не быть занятым собой как целым миром, а рассматривать и вести себя в качестве гражданина мира» [цит. по: Beiner, 1982, p. 120]. Интерсубъективное суждение проистекает из того, что содержится в общем между субъектами, из того, что является буквально «между» ними. Именно это Кант называет «миром» [ibid].

*Идея зрителя и участника политического события.* Здесь у Арентд обнаруживается ряд концептуальных сдвигов, но основная идея заключается в том, что зритель, наблюдающий за политическим событием, имеет преимущество по отношению к его участнику в том, что способен сформировать всеобщее о нем суждение, тогда как участник события занят своей партикулярной позицией. Эта идея основывается на рассуждениях Канта о позиции зрителя в качестве незаинтересованного, созерцательного и свободного от всех практических интересов субъекта оценки произведений искусства. Идея зрителя связана у нее с идеей «хитрости разума», когда результат исторического процесса не известен его участникам. Но она видит различие между гегелевской и кантовской постановкой вопроса о зрителе и «хитрости разума». В ее работе «Жизнь ума» есть специальный раздел «Размышление и делание: зритель». Она пишет здесь: «Зритель, а не актер, имеет ключ к смыслу человеческих дел; единственно, и это является решающим, зрители у Канта существуют в плюральном (in the plural), вот почему он мог бы прийти к политической философии. Гегелевский зритель существует строго в сингулярном: философ становится органом абсолютного духа, и этот философ – Гегель» [Arendt, 1978, p. 96]. В лекциях о политической философии Канта она проясняла свою позицию относительно связи действующего лица и зрителя события. Оба существуют в пространстве публичности, и только их взаимодействие порождает принимаемое всеми суждение о событии. Зритель как судья не находится в

позиции «над», он включен «в» мир с другими; но он – тот, кто может сформировать идею целого, которая представлена публике и проверяется публично\*. И здесь же о роли философа (когда она сравнивает Канта с теми, кто ставил философов выше всех): у Платона «не только философ, повернувшийся от небесного света идей, является полностью обособленной фигурой. Зрители в пещере так же изолированы один от другого. Действие... никогда невозможно в одиночку или в изоляции... Для Канта, наоборот, публичность есть “трансцендентальный принцип”, который управляет всеми действиями. Любое действие, которое “стоит перед необходимостью публичности” не для того, чтобы защитить свою цель, является действием, объединяющим политику и право. Кант не может иметь те же понятия, что и Платон относительно действия и простого суждения, созерцания и познания» [Arendt, 1982, p. 60].

*Идея «негуманизма» Канта.* Полемика здесь возникает вокруг интерпретации ряда суждений Канта относительно чувственного и рационального; свободы, истины и гуманизма; о том, что категорический императив может быть приложен (в качестве обоснования и принятия) не только к человеку, но и к любому разумному существу вообще (Мартин Хайдеггер, Эрнст Кассирер, Ален Рено, Жан-Франсуа Лиотар). Позиция Хан-на Арендт в этом отношении утвердительная, если говорить о практическом разуме, и отрицательная, если говорить о всей философии Канта. В статье «О человечности в темные времена: мысли о Лессинге» она находит много общего у Канта и Лессинга, но и видит принципиальное различие между ними: «Кант пони-

мал, что для человека не может быть абсолютной истины, по крайней мере – в теоретическом смысле. Он тоже, безусловно, был готов пожертвовать истиной ради возможности человеческой свободы; ведь если бы мы обладали истиной, мы не могли бы быть свободны. Но он вряд ли согласился бы с Лессингом, что истиной, если бы она существовала, можно было бы не задумываясь пожертвовать ради человечности, ради возможности дружбы и разговора между людьми. Кант утверждал, что абсолют существует, долг категорического императива, стоящий над людьми, во всех человеческих ситуациях имеет решающее значение и не может быть нарушен даже ради человечности в любом смысле этого слова. Критики кантовской этики часто отвергали этот тезис как совершенно бесчеловечный и безжалостный. Чего бы ни стоили их доводы, бесчеловечность моральной философии Канта отрицать невозможно» [Арендт, 2003, с. 38]. Далее она говорит о том, что речь не идет о превосходстве категорического императива над возможностями слишком слабой человеческой природы. Не в этом дело. Она видит причины негуманизма Канта в том, что «категорический императив постулируется как абсолют, а его абсолютность ставит межчеловеческую сферу – по природе своей состоящую из отношений и относительного – на основу, которая ее фундаментальной относительности противоречит» [там же, с. 39].

### *Французские философы о значении кантовской философии идей для политики*

В связи с поставленным вопросом интересно обратить внимание на позицию современных французских философов. В 2003 г. во Франции был опубликован словарь под названием «Dictionnaire de philosophie politique» с участием многих ведущих философов под редакцией Филиппа Рейно и Стефана Риала. Здесь име-

---

\* Кант полагал, что он выполняет это требование в противоположность спекулятивным философам, когда критиковал спекулятивную философию за произвольность. «Те, кто хвастается столь возвышенным познанием, должны не скрывать его, а представить для публичной проверки и высокой оценки», – писал он [Кант, 1995, с. 124].

ется большая статья «Кант», написанная Алексом Филоненко – известным французским исследователем, опубликовавшим ряд работ по Канту и Фихте (соотношение теории и практики в моральной и политической мысли Канта и Фихте, кантианская теория истории, эссе о философии войны, метафизика, политика и др.). Со ссылкой на письмо Фихте Канту от 2 апреля 1793 г. он утверждает, что проблематика государства, следовательно, правовая конституция и фундаментальные элементы политики, находятся в центре кантовской проблематики [Philonenko, 2003, p. 371]. В качестве одного из оснований подобного суждения Филоненко ссылается на цитату из «Критики чистого разума», где Кант говорит о понятиях чистого разума. Прочитируем ее по русскому изданию «Критики» 1994 г. Кант размышляет об идеях, выходящих за пределы возможного опыта, и пишет следующее: «*Платоновская республика* вошла в пословицу как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя. Брукер считает смешным утверждение философа, что государь не может управлять хорошо, если он не причастен идеям. Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательнее и осветить ее новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной под жалким и вредным предлогом того, что она неосуществима. Государственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* (я не говорю о величайшем счастье, так как оно должно явиться само собой), есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только конституции государства, но и всякого отдельного закона; при этом нужно прежде всего отвлечься от имеющихся препятствий, которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы, а возникают скорее из-за пренебреже-

ния к истинным идеям при составлении законов» [Кант, 1994, с. 227]. Интерпретируя данное суждение Канта, Алекс Филоненко полагает, что связь политики и права является центром кантовского мышления о государстве, следовательно – его политической философии. Но более значимым здесь выступает то, что подчеркивает роль *идей* в политике и праве, а отсюда и роль политической философии как деятельности по проявлению способности разума к производству таких идей.

Подобную трактовку Филоненко дает в его известных интерпретациях Канта. Для него завершение кантовской системы с теоретической точки зрения находится в «Критике способности суждения», тогда как его правовая доктрина завершает систему в практическом смысле. Различие, произведенное Кантом между феноменальным и ноуменальным миром, между явлением и вещью в себе, породило проблему значения последнего для жизни человека. Область права относилась, по Канту, к миру ноуменальному, отраженному в идеях. «Любой факт есть предмет в *явлении* (чувств); напротив, то, что может быть представлено только чистым разумом, что должно быть причислено к *идеям*, адекватно которым не может быть дан в опыте ни один предмет, – а таково совершенное *правовое устройство* у людей – это вещь в себе» [Кант, 1995, с. 404]. Это определение является крайне важным для всей кантовской философии в целом, пишет Филоненко. Философия Канта «показывает, что повсюду вещь в себе становится идеей, и кантианство есть без сомнения теория идей. Но эта теория идей не является застывшей: она есть в праве и в реформаторской истории развития более высокой свободы» [Philonenko, 1997, p. 269]. Значимость такой интерпретации кантовской философии определяется тем, что идеи, порожденные разумом, не являются самодовольными и застывшими; их роль состоит в том, чтобы, связываясь с деятельностью человека, делать бесконечным прогресс в истории и в человеке. Источник свободы – в деятельности, наполненной идеями.



Отсюда, политика (как и образование) – не есть нечто второстепенное по отношению к Канту как философу и к его философской критике теоретического и практического разума. Одной цитатой из кантовского «Размышления об образовании» завершает Филоненко свою интерпретацию: «Два человеческих изобретения можно считать самыми трудными, а именно: искусство управлять и искусство воспитывать» [Кант, 1980, с. 450].

Рассмотрение кантовской философии как философии идей является начальным пунктом интерпретации Канта в современной французской политической философии. Подобный ракурс интерпретации служит основанием для решения различных вопросов, поставленных современным политическим познанием и деятельностью: соотношение политической науки и философии, место философии в ответе на проблемы современности, связи права и республиканской политики, автономия субъекта и общение с другими (коммуникация), новая легитимация прогресса, социальное единство, тоталитаризм и др.

С точки зрения того, о чем идет в основном речь в данной книге (философия и политика), значение кантовской проработки вопроса об идеях выражается, во-первых, в определении французскими философами высокого положения политической философии и философа, во-вторых, в понимании производства идей как выявления горизонтов смысла, которым современный человек наделяет сегодня мир.

Эти сюжеты обнаруживаются в ряде современных работ, посвященных Канту и политической философии.

Известное обоснование конца философии (и созвучная ей идея конца истории) для Люка Ферри и Алена Рено является отнюдь не очевидным и, более того, опасным. В статье «Философствовать после конца философии?» (1984) [см. англ. перевод: Ferry, Renaut, 1994, р. 74–81] они подвергают критике гегелевскую и хайдеггеровскую идеи «конца философии». По их мнению,

однако, существует и третье возможное понятие «конца философии», которое обнаруживает критическая философия Канта и молодого Фихте. Здесь философская критика «тематизирует проект систематической и в основном завершенной деконструкции метафизических иллюзий» [ibid, р. 75]. Хотя, кажется, что последняя критическая позиция уже преодолена Гегелем и Хайдеггером, тем не менее, линейный историцизм данного «преодоления» порождает антиномию, а не действительное разрешение противоречия между догматизмом и скептицизмом: «Ясно, что оппозиция между этими двумя типами историцизма – гегельянским и хайдеггерианским – может быть деконструирована на основе критического анализа антиномий. В этом случае антиномия есть между догматизмом, для которого (из-за того, что реальное безгранично подчиняется требованиям разума) тотализация истины завершается в точке абсолютного знания, и скептицизмом, согласно которому (из-за того, что нет никаких оснований воображать подчинение реального принципам нашего разума) любая идея истины теряет всякий смысл» [ibid, р. 77]. В этом случае для Ферри и Рено философская критика является не просто преодоленной в истории философии стадией, а она остается способом мышления, направленным против сторон антиномии (точнее, осуществляемым через противоречие с ними); одновременно она допускает мышление о современности и *восстанавливает значение рефлексии*. Отметим, что эта позиция не означает восстановления лозунга «Назад к Канту!»\*. Здесь ставится задача вновь сделать фи-

---

\* Об этом ясно писал Рено в своей книге «Кант сегодня» [Renaut, 1998, р. 15–16]. Здесь же мы читаем: «<...> Присутствующий в центре современного производства идей критицизм есть, хотим мы этого или нет, философией “действительности” – “актуальность” философии не измеряется только тем, что она является более или менее “модной”, но способом, более или менее акцентированным, посредст-

лософию актуальной, но не ориентирующейся на «завершение» (на построение систем) и тем самым на господство. Одновременно, философия должна таким образом восстановить свой статус и свою особенность, которую она потеряла перед лицом общественных наук (которые, кстати, сами стали страдать от гипернаучной установки): «Если философия как попытка производить системы закончилась, то она не имеет шанса выжить, если она заявит о своем уходе в себя. Она может только открыть себя перед своими другими – как перед различными дисциплинами познания, так и перед самой исторической реальностью – без того, чтобы потеряться в них» [ibid].

Какие же способы философской активности позволяет легитимизировать критическое мышление? Как сделать критическое мышление вновь востребованным? В данном случае предлагается два пути: 1) через критику обосновать этику коммуникации; 2) через выявление горизонтов явных или неявных смыслов для всякого эмпирического изучения.

Первый путь имеет отношение к проблеме несоизмеримости (по содержанию и по генезису) обоснований рационализма и иррационализма существа исторических событий и действующих в них лиц. Действует ли, на самом деле, «хитрость разума» или можно говорить об автономии политического (the political), а соответственно, и случайности в историческом действии – эти различные дискурсы (рациональные сами по себе) завершены в себе. Поэтому мы и говорим о «генеалогической войне» или о «войне богов» (М. Вебер). Критическая философия, по мнению французских философов, основанная на *идее единства разума*, позволяет вновь восстановить легитимность коммуникаци-

вом которого она служит нам инструментом или теоретической оркестровкой для развития проблематики, для разрешения вопросов, которые мы называем философскими по отношению к современности» [ibid, p. 14].

онной этики: «Критическое решение антиномии нацелено на дефетицизацию разума, на то, чтобы понять его каждый принцип как чисто методический. Вопрос не в том, имеет ли некоторое особое историческое событие причину или нет, но в том, можем ли мы следовать за разумом в конструировании его (события) интеллигибельности. В этом смысле критический подход (без экуменизма) является необходимо синтетическим; он ведет не к утверждению или разрушению принципа разума, а к ограничению его условиями конечности и темпоральности<sup>1</sup>. Допуская “тезис”, что кто-то не может

\* Проблема конечности как принципа субъективности в познании и практической деятельности рассматривается Аленом Рено подробно в ряде его работ. Мы сталкиваемся с этим в теме перехода от обоснования к применению понятий [Reno, 2004, p. 313–331], здесь же обратим внимание читателя на работу «Эра индивида» [Рено, 2002, с. 349–408]. Рено анализирует позиции Хайдеггера и Кассирера и пытается дать свое понимание радикальной конечности субъективности, которая бы сохранялась и в сфере практического разума (как у Хайдеггера и у Кассирера, несмотря на противоположность их трактовок этой конечности через чувство уважения или долженствование), но в отличие от них не разрушало бы автономную волю субъекта к творчеству посредством способности действовать в соответствии с идеями, проникать в сверхчувственный мир и проявлять свою ноуменальную природу. Фактически речь идет об обосновании возможности не спонтанного производства практического мира посредством идей без предварительных отношений с возможным опытом при создании этих идей или без нормативности, а о постановке автономным человеком перед собой целей практической деятельности, руководствуясь бесконечными идеями как горизонтами смысла; при этом подтверждалась бы идея конечности субъективности практического субъекта (как пишет Рено, «вписать метку конечности в саму практическую философию» [там же, с. 393]). Рено видит решение проблемы в различии между содержанием бесконечности

думать без использования принципа разума, и "антигегзис" о радикальной случайности реальности, критический подход вновь восстанавливает этику коммуникации» [ibid, p. 78].

Второй путь – конструирования горизонтов смыслов – позволяет избежать ограниченности современной политической науки, руководствующейся гипергегельянской историцистской моделью. Это предполагает разоблачение двух основных иллюзий. Первая касается представления о том, что политическая философия имеет существенное отношение к нормативным, моральным вопросам, тогда как политическая наука требует нейтральности и беспристрастности. На самом деле, политическая философия стремится выявить а priori идею политического, которая не может смешиваться с нормативным. Ее необходимость определяется способностью разума постигать в форме идей «то, что есть», выявлять «различным образом понятые модальности отношений между государством и обществом» [ibid, p. 80]. Вторая иллюзия касается представления о том, что может существовать бесконечное число возможных политических теорий. Ферри и Рено утверждают, что в действительности все современные теории, решающие проблему соотношения общества и государства, могут быть сведены к трем основным формам – социализму, анархизму и либертарианизму. По-

идей о свободе и дискурсивным способом размышления о них (точка зрения на точку зрения). Здесь возникает предположение о связи телеологии из «Критики способности суждения» с этическим мышлением. В этом отношении идея автономии субъекта есть необходимая идея, для того чтобы человек мог мыслить о своих целях деятельности. Три следствия проистекают из этого: 1) практический субъект может необходимо мыслиться только на основе этического предпонимания его автономии; 2) только в рамках смысла идеи автономии мы можем размышлять о целях; 3) моральное суждение из догматического становится регулятивным.

нять горизонты смыслов современных политических идей – означает преодолеть противостояние политической философии и политической науки.

Другое направление интерпретации Канта как философа идей представлено в работах Оливера Декенса [Dekens, 2003, 2004]: он пытается осмыслить философию как политическую инстанцию. И здесь соотношение философии и политики рассмотрено через смыслы, связывающие Канта и Левинаса. «Исходная гипотеза нашего проекта – пишет Декенс в книге "Долг справедливости. Из политического обращения к философии", – является следующей: нельзя ли отыскать при терпеливом пересечении того, что в кантовских трудах прямо или опосредованно относится к политике, два элемента, которые, нам кажется, отсутствуют в проработке Левинасом политического статуса философии, а именно: с одной стороны, концептуализации политики как нормативного идеала институциональной политики, с другой стороны, инструмента игры двух таким образом разграниченных политик?» [Dekens, 2004, p. 11–12]. Что касается первого начинания, то Декенс полагает, что в кантовском учении о праве мы можем обнаружить необходимые основания для разграничения идеи политики и институциональной политики, которая этой идее может соответствовать. Идея политики выражается в понятии справедливого государства, которое воплощается в республиканской политике. Инструментом же связывания и демаркации этих двух политик служит политическое суждение, о котором можно было бы говорить, опираясь на проработку Кантом критики способности суждения: «Вопрос о суждении предполагается, следовательно, в нашем предприятии как вопрос, каким образом политика существует под руководством Идеи политики» [ibid, p. 101]. Но, одновременно с этим, Декенс прорабатывает вопрос о том, как философия может осуществлять эту политическую профессию, говорить о политике и предписывать ей идеи. В этом отношении, как возможна справедливость

в самой философии, как возможна справедливая философия? Философия ведь судит, а, следовательно, справедливость самой философии становится проблемой\*. Именно здесь Декенс видит, с одной стороны, недостатки левинасовской философии, а, с другой, возможность ее продолжения при использовании кантовского продумывания философской работы разума: «Понятая вне категорий персональной морали и также вне юридической строгости, справедливость становится тогда концептом собственно философским, одновременно нормой проработки ею института государства и закона и их критики» [ibid, p. 13]. Быть справедливой для философии означает продумать политику беспристрастно, а это затрагивает не отдельную часть, а всю философию [Dekens, 2003, p. 160]. Философия, следовательно, вызывает к рефлексии во всей своей деятельности: как топика, она очерчивает поле политики; как герменевтика она вычитывает политику в разрывах истории; как критика, она является началом общности идей; но особенно существенно то, что философия является рефлексией, когда дело касается перехода политического в политику, так как единственным инструментом всякого перехода является рефлексивное суждение. Особенное значение философии как политической инстанции Декенс отмечает в выполнении ею конститутивной функции: «Философия – если она должна выполнять не только критическую функцию, но и конститутивную – не размещается, как можно предположить, между моралью и политическим, но между политическим и политикой, между законом и пространством, где совершается предписанное законом» [Dekens, 2004, p. 92].

Рассмотренные здесь интерпретации философии Канта в аспекте взаимосвязи философии и политики,

конечно, не являются исчерпывающими не только по объему содержания, но и по числу возможных интерпретаций. Однако, как представляется, именно в этих политико-философских размышлениях поднимается актуальный вопрос о политическом значении философии для современности, или о значении современной политики для философии. Оказывается, Кант может быть взят в союзники для решения этого вопроса. Немецкое обоснование Французской революции обернулось сегодня значимостью политики как современности для философии. Арндт увидела в Канте деятельностную философию, современные французские теоретики подчеркивают значение философии идей для политики и политики для философии идей, Роулс предложил, опираясь на Канта, практическую философию справедливости. Ведь, согласно Канту, разум только на пути практического применения может надеяться на большее счастье.

---

\* У Левинаса читаем: «Ничто из того, что имеет отношение к мышлению, не может выйти за его пределы, все им свободно усваивается. *Кроме того, кто свободно судит о самом мышлении*» [Левинас, 2000, с. 128].

## Заключение

Представленный здесь материал по основным направлениям современной политической философии позволяет получить общее впечатление о ее проблемах и проектах. Однако наша задача не сводилась к описанию современных идей. Важным было показать современных философов в аспекте соотношения философии и политики, философии и проблем, которые волновали общество. Конечно, эти идеи политических философов часто не имеют непосредственного отношения к нашим сегодняшним российским проблемам. Вместе с тем, уже из первых глав и из изложения самой проблематики политической философии следует, что в качестве метода и стиля размышления эти философские штудии для нас могут представлять интерес. Ясно, что ключевым для последних десятилетий является вопрос о судьбе либеральной политической философии. А разве для нас сегодня это не является значимой отправной точкой размышления о политике и об ее перспективах в России? Кризис основополагающих идей либерализма – рационализма, субъекта, прогресса – затронул центральную проблему свободы человека. В современной политической философии проблема свободы решалась и ставилась по-разному: от традиционного (хотя и обновленного) обоснования идей договора и справедливости в неолиберализме до новоанархистской пласт европейской политико-философской традиции, которая не чужда современности, т. е. сегодняшнему дню. Кантовская же проблематика вновь высветила не только поразительную актуальность крити-

ческого мышления сегодня, но и необычные ракурсы в трактовке политических проблем. В общем и целом, содержание данной работы можно считать неким введением в философский дискурс российской политики, который должен и может быть своеобразным лишь при условии переживания опыта современной политической философии вообще и при обращении не к космологии или религии, а к современным вопросам политической жизни и современного мышления. Не случайно ведь сегодня в России возникает не только желание знать, но и более настоятельная нужда в размышлении. Следует согласиться с Ханной Арендт в следующем: «Если, как я предположила до этого, способность отличать правду от лжи имеет общее со способностью думать, тогда мы должны быть способны требовать этот опыт от каждого грешного человека, неважно каким эрудированным или невежественным, умным или глупым он мог бы быть. В любом случае, дело не может быть оставлено специалистам, хотя мышление, подобно высшей математике, было монополией специализированной дисциплины» [Arendt, 1978, p. 13]. Конечно, философия сегодня в России, если это – не просто хобби отдельных людей, должна стать публичной в прямом и непрямом смысле. В прямом – выйти на площадь, т. е. стать читаемой и обсуждаемой. В непрямом – отвечать на дела сегодняшних людей. Ясно, что речь не идет о прагматическом оппортунизме, когда идеи просто отражают конкретные человеческие нужды и требования, а экспертное знание нацелено на эффективное их удовлетворение. Будем ли мы говорить о смыслах политической жизни, или об истине политического, или о метафизике политической событийности, или о религиозно-политическом прочтении свободы и ответственности, все эти и другие философские как политические инстанции наполняют политику живым дыханием борьбы и благородного стремления. Если уж хороший гражданин не может существовать без политической философии, то добродетельный политик тем более.

## Литература

Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М.: АГРАФ, 2000.

Алексеева Т. А. Политическая философия. От концепции к теориям. М.: РОССПЭН, 2007.

Арендт Х. Vita Activa или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Биbihина. СПб.: Алетей, 2000.

Арендт Х. Люди в темные времена. М.: Моск. школа полит. исследований, 2003.

Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий курс по метаполитике. М.: Логос, 2005.

Бейме К. фон. Политическая теория: эмпирическая политическая теория // Политическая наука: новые направления / Под ред. Р. Гудина и Х.-Д. Клингемана. Научн. ред. русск. изд. Е. Б. Шестопал. М.: Вече, 1999.

Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Практика, 2003.

Винокуров Е. Ю. Политическая философия Иммануила Канта в современных философских дискуссиях о мировом политическом устройстве. Калининград, 2003.

Дугин А. Г. Философия политики. М.: Арктогея, 2004.

Захаров Н. А. Система русской государственной власти. М.: Москва, 2002.

Кант И. Конец всего сущего // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.

Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. 1786 // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.

Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995.

Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994.

Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. М.: Наука, 1989.

Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

Манан П. Общедоступный курс политической философии. М.: МШПИ, 2004.

Мид У. Р. Власть, террор, мир и война. Большая стратегия Америки в обществе риска. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Послания Ивана Грозного. СПб.: Наука, 2005.

Рено А. Эра индивида. СПб.: Владимир Даль, 2002.

Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд. Новосиб. ун-та, 1995.

Ролз Дж. Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдон. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.

Сурков В. Национализация будущего. Параграфы про суверенную демократию // Эксперт. 2006. № 43.

Турен А. Возвращение человека действующего. Очерки социологии. М.: Научный мир, 1998.

Уолцер М. Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия XX века. Пер. с англ. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999.

Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.

Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001.

Шмитт К. Диктатура. СПб.: Наука, 2006.

Янов А. Л. Россия: У истоков трагедии, 1462–1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

Яркова Е. Н. Утилитаризм как тип культуры: концептуальные параметры и специфика России. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.

Arendt H. *The Life of the Mind*. San Diego; N.Y.; London: Harcourt Brace Janovich, Publishers, 1978.

Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Arendt H. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Harmondsworth: Penguin, 1993.

Badiou A. *Polemics*. London; N.Y.: Verso, 2006.

Barret-Kriegel B. *L'État et la démocratie: Rapport a François Mitterrand, président de la République Française*. Paris, 1985.

Beck G. *Autonomy, History and Political Freedom in Kant's Political Philosophy // History of European Ideas*. Vol. 25. 1999. № 5.

Beiner R. *Hannah Arendt and Judging // Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Berlin I. *Does Political Theory Still Exist? // Philosophy, Politics and Society / P. Laslet and W. Runciman (eds.)*. Oxford, 1962.

Bell D. *Communitarianism and its Critics*. Oxford, 1993.

Benhabib S. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. N.Y.: Columbia University Press, 1986.

Easton D. *Political Science in the United States: Past and Present // Discipline and History. Political Science in the United States / Ed. by J. Farr, R. Seidelman*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.

Etzioni A. *A Moderate Communitarian Proposal // Political Theory*. 1996. Vol. 24. N 2.

Dekens O. *Comprendre Kant*. Paris: Armand Colin/VUEF, 2003.

Dekens O. *Le devoir de justice. Pour une inscription politique de la philosophie*. Paris: Armand Colin/VUEF, 2004.

Drolet M. *The Wild and the Sublime: Lyotard's Post-Modern Politics // Political Studies*. 1994. Vol. 42. N 2.

Ellis E. *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*. Yale University Press, 2005.

Ferry L. *Philosophie politique*. Vol. 1: *Le Droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*. Vol. 2: *Le système des philosophies de l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Ferry L., Renaut A. *Heidegger, Modernity*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1990.

Ferry L., Renaut A. *Kant, Fichte // New French Thought: Political Philosophy / Ed. by Lilla M*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Flikshun K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Frazer E., Lacey N. *The Politics of Community. A feminism critique of the liberal – communitarian debate*. N.Y., 1993.

Galston W. *A Public Philosophy for the 21<sup>st</sup> Century // The Responsive Community*. 1998. Vol. 8. № 3.

Gauchet M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1998.

Goodin R., Pettit Ph. (eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Blackwell, 1993.

Jencks Ch. *What is Post-Modernism?* N.Y., 1989.

Jennings J. *From Imperial State to l'Etat de Droit: Benjamin Constant, Blandin Kriegel and the Reform of the French Constitution // Political Studies*. 1996. V. 44. N 3.

Jones K. *Towards the Revision of Politics // The Political Interests of Gender. Developing Theory and Research with a Feminist Face / Ed. by Jones K., Jonasdottir A*. London; Newbury Park; New Delhi, 1988.

Kriegel B. *La politique de la raison*. Paris: Payot, 1994a.

Kriegel B. *Rights and Natural Law // New French Thought: Political Philosophy / Ed. by Lilla M*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Kukathas Ch. Liberalism, communitarianism and political community // *Social Philosophy and Policy*. 1996. Vol. 13. N 1.

La Philosophie Politique de Kant. Vol. 4 of the *Annales de Philosophie Politique*. Paris: Institute International de Philosophie Politique, 1962.

Lipovetsky G. *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Loytard J.-F. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Minneapolis, 1984.

Lyotard J.-F. *The Inhuman. Reflections on Time*. Cambridge; Oxford: Polity Press, 1991.

Lyotard J.-F. *L'Inhuman : Causeries sur le temps*. Paris, 1987.

Lilla M. (ed.) *New French Thought. Political Philosophy*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Mahoney D. *Modern Man and man Tout Court: The Flight from Nature and the Modern Difference // Interpretation. A Journal of Political Philosophy*. 1995. V. 22. N 3.

MacIntyre A. *A Partial Response to My Critics // After MacIntyre / Ed. by Horton J., Mendus S.* Oxford: Polity Press, 1994.

Manent P. *An Intellectual History of Liberalism*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1994a.

Manent P. *La Cité de L'Homme*. Paris: Fayard, 1994b.

Manent P. *On Modern Individualism // Journal of Democracy*. 1996. Vol. 7. N 1.

Marshall T. Luc Ferry. *Political Philosophy // Interpretation. A Journal of Political Philosophy*. 1992/93. V. 20. N 2.

Merriam Ch. *Recent Advances in Political Methods // Discipline and History. Political Science in the United States / Ed. by J. Farr, R. Seidelman*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.

Monroe K. (ed.). *Contemporary Empirical Political Theory*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997.

Mouffe Ch. *On the Political*. London; New York: Routledge, 2005.

Nozick R. *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, 1974.

Oakshott M. *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Fund, 1991.

Pateman C. *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*. Oxford, 1985.

Parekh B. *Political Theory: Traditions in Political Philosophy // A New Handbook of Political Science / Ed. by Goodin R., Klingemann H.-D.* Oxford; New York, 1996.

Philonenko A. *L'œuvre de Kant*. Paris: J. Vrin, 1997.

Philonenko A. *Kant // Dictionnaire de philosophie politique / Sous la direction de Ph. Raynaud et St. Rials*. Paris: Quadrige/Puf, 2003.

Rawls J. *Justice as fairness: political not metaphysical // Communitarianism and Individualism / Ed. by Sh. Avineri and A. De-Shalit*. Oxford, 1992.

Rawls J. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge; Mass.; London: The Belknap Press, 2001.

Raynaud Ph. *Philosophie politique // Dictionnaire de philosophie politique. Sous la direction de Ph. Raynaud et St. Rials*. Paris: Quadrige/Puf, 2003.

Renaut A. *Kant aujourd'hui*. Paris: Flammarion, 1997.

Renaut A. *Qu'est-ce qu'une politique juste?* Paris: Grasset, 2004.

Sandel M. *The procedural republic and the unencumbered self // Communitarianism and Individualism / Ed. by Sh. Avineri, A. De-Shalit*. Oxford, 1992.

Saxonhouse A. *Texts and Canons: The Status of the Great Books in Political Science // Political Science. The State of the Discipline II / Ed. by A. Finifter*. Washington: APSA, 1993.

Schott R. M. (ed.). *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park, 1997.

Schnapper D. *The European Debate on Citizenship // DAEDALUS. Journal of the American Academy of Arts and Science*. 1997. Vol. 126. N 3.



Strauss L. What is political philosophy? Glencoe, Ill, 1959.

Taylor Ch. Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Unger R. Knowledge and Politics. N.Y.; London: The Free Press, 1976.

Vollrath E. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking // Social Research. Vol. 44. 1977.

Williams J. Lyotard & the Political. London; N.Y.: Routledge, 2000.

Williams H. Kant's Political Philosophy. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Williams H. (ed.). Essays on Kant's Political Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Žižek S. The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology. London; N.Y.: Verso, 2000.

*Научное издание*  
Россия. В поисках себя...

**Сморгунов Леонид Владимирович**

Философия и политика  
Очерки современной  
политической философии  
и российская ситуация

Редактор *А.А. Берсенева*  
Художественный редактор *А.К. Сорокин*  
Художественное оформление *А.В. Кубанов*  
Компьютерная верстка *Е.Ю. Егоркина*  
Корректор *О.Н. Власова*

ЛР № 066009 от 22.7.1998. Подписано в печать 27.09.2007.  
Формат 70х100/32. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.  
Усл.-печ. 7,5 л. Тираж 1000 экз.  
Заказ № 10347

Издательство «Российская политическая  
энциклопедия» (РОССПЭН)  
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.  
Тел.: 334-81-87 (дирекция).  
Тел./факс: 334-82-42 (отдел реализации).

Отпечатано с готового оригинал-макета в ОАО «Маринский полиграфическо-  
издательский комбинат». 424002, г. Йошкар-Ола, ул. Комсомольская, 112



Сморгунов Леонид Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой политического управления факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета. Преподает сравнительную политологию и теорию государственного управления в СПбГУ и философию политики в РГПУ им. А. И. Герцена, участник ряда исследовательских проектов в России и за рубежом. Автор работ по сравнительной политологии, теории и философии политики, государственному управлению.