

## **В ПОИСКАХ ПОЛИТИЧЕСКОГО: НАБРОСОК ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВЛАСТИ**

Категории политической философии, используемые в наше время, восходят в своем происхождении к древнегреческой политической мысли и, в первую очередь, связаны с именами Платона и Аристотеля. Это роднит политическую философию с прочими философскими дисциплинами, представители которых не в меньшей мере, чем современные политические философы, склонны считать античные философские источники своей исходной культурной референцией. Вместе с тем политическая философия все еще достаточно молода: понятийный аппарат этой дисциплины по сей день находится в стадии формирования.

Мишель Фуко в конце 70-х гг. прошлого века сказал о философии в целом: «Современная философия является целиком политической и целиком исторической. Она есть политика, имманентная истории, и история, не отделяемая от политики»<sup>1</sup>. Столь красноречивая трактовка современного «призвания» философии содержит пусть неявный, но легко прочитываемый вызов прежним категориальным делениям, отводившим политической теории роль одного из многих разделов философии. Внутри этой традиционной структуры политическая философия в своих наиболее популяризируемых проявлениях демонстрировала ожидаемый изоморфизм с другими разделами гуманитарного знания. При этом, однако, изначально присущая ей тенденция к критической ревизии собственных достижений периодически заявляла о себе, заставляя тех или иных мыслителей восставать против единообразия, навязываемого предшествующими эпохами.

Смена мыслительных парадигм, суть которой пытается определить Фуко в приведенном выше противопоставлении современной и «досовременной» философии, указывает на перспективу трансформации структуры философии в целом, поскольку срывает покров неведения с тайны, каковой оставалась на протяжении веков вездесущность политического измерения. Эта вездесущность не признавалась и прямо подавлялась разумом, но, тем не менее, оставалась вполне ощутимой в делах и помыслах людей. Осознание повсеместного присутствия политической составляющей, не просто посетившее отдельно взятых философов, а становящееся сущностной чертой современного «жизненного мира», находит многообразные отражения в комплексе наук об обществе. Но лишь в рамках политической философии это осознание способно обрести надлежащую ему теоретическую глубину. Обращение к античной мысли здесь вполне оправдано.

Философский вклад Платона никогда не рассматривался в отрыве от его политической составляющей. Однако традиционно обозначаемая причастность мыслителя к политической теории раскрывалась исключительно через указание на присутствующие в его произведениях специфические объекты философского исследования (как то: государство, его формы и типы управления им), а также на те из анализируемых им понятий, использование которых наиболее характерно для современной политической науки (справедливость, демократия и пр.). Вместе с тем соответствующий подобным объектам изу-

<sup>1</sup> *Foucault M. Power and Sex: An Interview // Telos. 1977. № 32. P. 74.*

чения предмет исследования трактовался и продолжает трактоваться в обще-философском (дисциплинарно недифференцированном) смысле. Неудивительно поэтому, что любое рассмотрение концептуальной стороны политических опусов греческого мыслителя оставалось целиком редуцируемым к набору понятий, свободных от какой-либо политико-философской специфики. С указанным теоретическим пробелом и связана цель настоящего обращения к Платону: поставить в центр внимания не только объект платоновских изысканий, посвященных политике (он хорошо известен и досконально изучен), но и их предмет, объединяющий разнообразные подходы к теме государства, управления и т. п. единой задачей – стремлением постичь природу политического. Выявление нового в давно известном – задача методологически непростая, и потому следует сразу определиться с тем, как и почему центральным понятием станет для нас здесь понятие власти. Ответ на этот вопрос невозможно найти в работах самого Платона. Зато он прекрасно прочитывается при изучении течений позднейшей философской мысли. В этом плане суть используемого нами метода была точно схвачена К.Марксом, для которого анатомия человека служила ключом к пониманию анатомии обезьяны (а не наоборот). Иначе говоря, для наших целей имеет смысл искать присутствующий в работах Платона некий второй план, некое оставшееся «невозделанным» проблемное поле, на котором в последующем произрастало все богатство представлений о сущности политического.

Начать, разумеется, следует с описания «первого плана». Говоря о наилучшем устройстве человеческого общества (поиск которого и в наше время называется теоретиками главной целью политической философии<sup>2</sup>), античный мыслитель указывает на понятие блага в его предельно широком, этическом понимании. Но именно с категорией блага, с его конституирующей бытийственной функцией связано глубинное противоречие платонизма. Будучи онтологически первичным (являясь квинтэссенцией сущего), благо притягивает к себе, организует и наполняет истинным смыслом человеческое бытие. Вне процесса приближения к нему даже счастье (сугубо человеческая, в противоположность божественной, цель) не может быть подлинным. Таким образом, если следовать данной логике, то благо, по своему сущностному определению, не может не быть самым сильным, все преодолевающим фактором бытия. А коль так, то косность, неподатливость благу не только неодушевленной материи, но и (в значительной степени) самого человеческого существования есть некий алогизм – то, что Платон видит, но чего он не понимает и потому ограничивается простым постулированием этого как данности.

Подобное затруднение присуще не только платонизму, но и большинству теологических систем, исходящих из всемогущества божественного начала, где само представление о всемогуществе, казалось бы, должно исключать наличие чего бы то ни было, этой силе не подвластного. Однако исторически дело обстоит далеко не так: в любой из традиционных мифолого-религиозных систем постулирование бесконечной мощи оказывается, в лучшем случае, обещанием одолеть нечто, до сих пор не побежденное. Отсюда внутренний конфликт идеи всемогущества, своим бытием отрицающей самое себя. Этот конфликт и обуславливает необходимость появления внерелигиозных, чисто

<sup>2</sup> См., например: «Политическую философию можно определить как философскую рефлексию по поводу наилучшего устройства нашей коллективной жизни – наших политических институтов и наших социальных практик, таких как наша экономическая система и формы нашей семейной жизни» (*Miller D. Political philosophy // E.Craig (Ed.). Routledge Encyclopedia of Philosophy. L., 1998. Цит. 25 мая 2008 г. по сайту: <http://www.rep.routledge.com/article/S099> (запрос от 25.05.2008).*

теоретических построений, изначальное предназначение которых состоит в том, чтобы, так сказать, «осветить путь» к заявленной цели. Так возникают философские концепции, объясняющие, как возможно всемогущество. Наиболее традиционная из них трактует всемогущество – способность тотального подчинения одной силой всех прочих включенных в наличный мыслительный контекст сил и сущностей – как способность обеспечить полное «упорядочивание», наделение высшим смыслом всего и вся. Идея «благости» так понимаемого всемогущества оформляется в противопоставлении его с господством, реализуемым в форме грубого подавления, порабощения, сокрушения. В этом противопоставлении утрачивается понимание того, что «упорядочивающее» всемогущество также представляет собой форму господства. Запрограммированное этим противопоставлением неосознание властной составляющей, вытеснение ее из профессионального дискурса, есть существенный смысловой элемент религиозных практик, в контексте которых даже такие откровенные выражения, как «раб Божий», оказываются лишенными своего репрессивного «жала».

О том, что платоновские идеи представляют собой некий концептуальный аналог божественного, писалось не раз. Богатую теософскую традицию, служащую платонизму понятийно-образным фоном, нам следует обойти стороной<sup>3</sup>. Относительно опытов теологической редукции платоновской мысли, не отрицая их рационального зерна, заметим, что они развернуты в прошлое, указывающее на истоки данного способа мышления. Наша задача – развернуть его понятие в направлении будущего (последующей истории). Для этого следует найти ответ на вопрос: какой смысл сохраняет учение об идеях, будучи максимально очищено от религиозных коннотаций? Здесь возникает потребность сделать понятным для нас образ царя-философа.

В этом помогут диалоги (например, «Горгий» и «Политик»), из которых ясно, что идеальная политическая власть представляет собой инструмент осуществления общего блага. Главным же из составляющих его конкретных благ является, если вести речь о человеческом общежитии, справедливость. Тут обнаруживается теоретический парадокс: по Платону, состояние справедливости нетипично для реальной политики. Поэтому на практике всякому человеку приходится выбирать не столько между справедливостью и несправедливостью, сколько между ролью субъекта несправедливости или ее объекта. Устами Сократа Платон доказывает, что терпеть несправедливость куда праведней (правильней), чем самому чинить несправедливость. Но подобная правильность равносильна предписанию держаться подальше от политики, какой она является в реальной жизни, предпочтя занятиям ею позицию созерцателя. Другое дело – общественное устройство, «наилучшее из всех мыслимых» (кн. 2–4 «Государства»), идеальное устройство, воплощающее истинные принципы человеческого общежития (их, заметим, способен узреть отнюдь не деятель, а платоновский созерцатель). В идеале власть над общественным целым должна быть в руках профессиональных мудрецов – философов. А так как среди мудрых всегда найдется мудрейший, то и власти в ее чистом виде надлежит быть властью единоличной: мудрейшего не следует отвлекать на соревнование с прочими соискателями, действуя без помех, он лучше всего добьется благой цели. Иными словами, если благо у Платона монологично (идея блага следует одной-единственной логике), то правление

<sup>3</sup> В качестве известнейшего примера современного теологического прочтения политической теории Платона укажем на работу Чарльза Тейлора «Истоки личности» (*Taylor Ch. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989. Part 2. Ch. 6. Plato's Selfmastery*).

в идеале должно быть «монополитично» – самодержавно. Идеалу «монополитики» соответствует идеал абсолютной и безоговорочной власти, принимающей во внимание благо (пользу) целого и игнорирующей недовольства составляющих целое частей. Монологичная истина/благо неявно подразумевает теоретическое и практическое игнорирование/подавление всего, что в нее не вписывается.

Все это позволяет сделать вывод, что «Государство», главное политико-философское произведение античного мыслителя, в определенном смысле может считаться первой попыткой помыслить политическое, так сказать, вне его политико-философской специфики. Это выражено в той мере, в какой платоновская идея всемогущества остается не затронутой описанной выше рефлексией, ибо именно эта рефлексия в историческом плане является первой движущей силой развития представлений о политическом. Что же касается идеи справедливости (относительно которой Платон многообразно пояснял, что она составляет истинную сущность политического), она оставлена в «Государстве» без разъяснений; ее место занимает представление о том, чем способна быть справедливость в наилучшем из реально существующих устройств общества. Справедливость определяется здесь через свою практическую цель – поддержание «гармонии» составляющих общество сословий. Дальнейшая конкретизация центрального политического понятия происходит под влиянием идеалистического убеждения в том, что членение общества по самой своей сути аналогично членению человеческой души. Если для Платона онтологически первичны идеи, то высшее сословие в государстве должно быть воплощением разума как наиболее адекватной миру идей способности человеческого духа. Далее, организация «человеческого материала» в обществе осуществляется по принципу убывания идейного начала и нарастания косности, каковой отмечено все плотское. Стоящая ниже царя-философа аристократия воплощает аффекты, а низшее сословие – материальное («вожделирующее») начало.

Таким образом, внешняя стройность картины идеального общества не спасает от изначального затруднения, входящего в философию Платона в виде конфликта между идеальным и сущим. Как явствует уже из «Горгия», в действительности политики никогда не бывают мудрейшими из философов, а потому преследуют «не те» цели, гонятся за неистинным счастьем – и, как результат, они и сами никогда не бывают поистине счастливы, и их подданные страдают напрасно<sup>4</sup>. Наличному обществу мыслитель предписывает противопоставить порочным политикам мудрых созерцателей «высшей истины». Но не является ли и данное предписание политической позицией? Поза неучастия в этом случае косвенно отражает уверенность в себе политика, способного бросить вызов реальности, даже не дав себе труда помыслить пути перехода к идеалу от политики реальной. Данный вызов имеет определенное идейное облачение: истина заключена в единовластии, которое по силам только лучшим, тогда как существующие политики далеко не идеальны. Истоки платоновской уверенности в себе (в своем видении политика) – нечто, чего нельзя вычитать из его работ. Эти истоки – в эпохе, точнее в тенденции, полностью реализовавшей себя позже, на этапе зрелого абсолютизма. Разработанная им политическая концепция отмечена четко очерченным представлением о единовластии как истинной форме политической власти.

<sup>4</sup> Характерно, что в страданиях подданных Платона не устраивает не сам факт страданий, а напрасность тех из страданий, которые не способствуют делу установления справедливости («Горгий», 468б–469а).

Вместе с тем не будет преувеличением сказать, что данный властный проект не осознается его автором как политический: для Платона подлинная политика есть политика, растворенная в идеях истины и блага.

В этом же ключе выдержано определение подлинно человеческого. Человек всегда де факто подчинен идее, в своем творчестве он только подражает ей: шарлатаном объявляет Платон любого, кто хочет доказать непревзойденность, уникальность собственного индивидуального творения, о чем бы ни шла речь (см., напр.: «Государство», 597–598). Как бы ни трактовали мы данное утверждение, для нас очевидно, что его истинность (либо неистинность) по существу не зависит от веры в божественное начало. Смысловой акцент платоновских наблюдений другой: подлинно сущим для мира людей является лишь то, что признается таковым если не всеми, то многими. Иначе говоря, «идеями» обладают только общезначимые сущности. А если так, то бытие человека по определению есть бытие «вместе с другими». Этот тезис несомненен в своей философской ценности. Однако для самого Платона он значит одновременно и больше, и меньше, чем может значить для нас: именно потому, что людей объединяют «идеи», для античного мыслителя не может быть вопроса о том, как соединить людей. Его вопрос: как сделать людей лучше, т. е. как приблизить их мир к идеальному. Б. Уильямс, выдающийся представитель современной этической и политической мысли, писал по этому поводу: «Платон, глубже других философов вникший в вопрос о том, возможно ли жить вне сферы этического, не считал само собой разумеющимся, что обоснованием этичности должна служить сила. Он полагал, что власть этического есть власть разума и что ее-то и следует превратить в силу. Последнее он считал политической проблемой, и таковой она является на самом деле»<sup>5</sup>.

Уильямс тонко подметил одно многозначительное обстоятельство: благодаря учению об идеях, политика в философии Платона оказалась отделена от понятия власти – хотя, казалось бы, где и искать власть, как не в политике! Реальную политику греческий мыслитель не готов наделять достоинством носителя власти; ей он приписывает «силу» (способность принуждать). Между тем в его идеальном государстве власть несомненно присутствует, правда, невидимо. «Невидимой» она становится вследствие того же способа восприятия, который позволяет верующим не сознавать всемогущество божества как разновидность власти. Надо заметить, что данная составляющая античного философского наследия содержит важное прозрение относительно природы власти – прозрение, основательно утраченное модерном: власть, когда она абсолютна де факто, попросту не осознается ее объектом как власть (в терминологии позднего модерна, отмеченной печатью всеразъедающей рефлексии, нечто подобное терминологически фиксируется как «харизматическая власть», «харизматическое правление»). Достижением Платона является пусть неартикулированное, но все же вычленение феномена псевдоисчезновения власти, которая вдруг перестает пониматься как сила, принуждение, насилие. Едва ли будет преувеличением сказать, что императив превращения власти-как-насилия во власть-как-согласие ведомых с ведущим составляет главную философскую идею «Государства». Сформулированный Платоном, данный моральный императив обрел долгую жизнь, получив в истории политической мысли многообразные концептуальные воплощения. Наиболее последовательно идея Платона воплотилась в социалистических и околосоциалистических учениях, расцвет которых пришелся на революционный XIX в. Для всех учений этого толка идея вытеснения насилия как

<sup>5</sup> *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 26–27.*

принципа политических отношений разумом являлась одновременно идеей восстановления моральности общества и практически содержала призыв начать обходиться без политики. Последняя тенденция особенно заметна в мировоззрении Р.Оуэна, в работах которого прозвучала тема, насторожившая наиболее прозорливых из его современников: установление рационально упорядоченного строя, гарантирующего счастье граждан, возможно лишь при полном исключении из философского и повседневного употребления понятия свободы воли<sup>6</sup>. Думается, логически Оуэн совершенно прав в своем выводе; слабость его взглядов заключена в другом: в наивном убеждении, согласно которому сама по себе свобода воли есть не более чем ложная идея, искусственно привносимая в умы и портящая граждан. Как бы там ни было, мы видим, что главное условие реализуемости платоновского политического идеала было отчетливо сформулировано только в начале XIX в., в работах философа-самоучки. Что же до политико-философского «мейнстрима» XIX в., представленного именами Дж.С. Милля и К.Маркса, то он, судя по всему, еще не ощутил данного болевого нерва платонизма. И это несмотря на то, что в понятийном арсенале философов уже появилось понятие свободной личности – как данности (Милль) или как идеала (Маркс).

Возвращаясь к Платону, следует присмотреться к внутренним, концептуальным основаниям инициированного им разделения власти и «силы» по разным сферам бытия. Тут обращает на себя внимание определенная неполнота власти как понятия, коль скоро оно становится атрибутом идеального. В понимании самого Платона власть идей есть полное и безоговорочное господство их над умами. Такая власть истинна и потому нерушима, окончательна. Тем самым, из жизненной ситуации несправедливого, силового господства людей (существ реальных, заблуждающихся) Платон переносит читателя в контекст «истинного» господства, на которое, по его мнению, способны только идеи. Несомненно, философ, строящий свои представления о власти на данном тезисе, что называется, копает очень глубоко. Но в системе платонизма этот тезис является одновременно и источником серьезных затруднений. Вследствие абсолютизации мощи идей, философии Платона оказывается неведома власть как процесс. Реальность осуществления власти (в платоновском описании это цепь ошибок и сосредоточение безнравственностей) обесценена размышлением об истинном и моральном. Ведь, с одной стороны, согласно присутствующему в системе данных представлений молчаливому допущению, любое действие, соотнобразующееся с истиной и благом, в руководстве извне не нуждается: познавший истину не может быть ведом ничем и никем, кроме самой этой истины, самого этого блага. С другой стороны, процедуру приобщения людей к истинным идеям, можно назвать воспитанием, образованием, наставничеством и т. п., но никак не правлением. Короче говоря, власти как принуждению здесь просто не находится места. Результатом подобного рассуждения стала классическая схема «облагораживания» политики, очищения ее от ее «низменного» содержания.

Неартикулированность темы власти обусловила относительно слабое влияние платонизма на последующее развитие политической мысли. Показательно, что систематическое развитие идей Платона, продолжавшееся вплоть до конца XVII в. (кембриджские платоники в Англии), шло по линии телеологии природы. В доктрине неоплатонизма на первом месте – тема

<sup>6</sup> См.: Оуэн Р. Из книги о новом нравственном мире // Оуэн Р. Избр. соч.: В 2 т. Т. 1. М.–Л., 1950. С. 131–132. Подробно об отношении Оуэна к политике как принуждению см.: Мюрберг И.И. Роберт Оуэн. Оуэнизм как предвосхищение британского социализма // Европейская политическая мысль XIX века. М., 2008.

всесвязующей любви (тема эроса, встречающегося с агапе)<sup>7</sup>. Традиция подмены понятия власти внеполитическими образами оставлена неоплатониками в неприкосновенности. Поистине огромным было влияние Платона совсем в иной, теоретико-познавательной, области. Западный рационализм с его идеалом отстраненного рассмотрения предмета изучения, взятого в его «чистоте», имеет самое непосредственное отношение к учению об идеях. В этом модусе платонизм косвенным образом распространился на другие отрасли знания, «крикошетом» вернувшись позже и в политическую теорию.

К числу примечательных следствий переноса учения об идеях на анализ политической жизни относится фактически неразличенное единство крайнего объективизма и крайнего субъективизма. Ряд исследователей<sup>8</sup> убедительно истолковывает подобное как продолжение идущего от Гомера мироощущения. В частности, в рамках последнего античные герои представлены как существа, в буквальном смысле «вдохновленные богами». Признание их героями фактически не нуждается в том, чтобы мы признавали их еще и личностями. Понятия личности в античной культуре, как известно, не существовало. Внутри человека (наряду с единичным, плотским, «вождедующим») действует всеобщее, оно и делает его героем.

В философии Платона и Аристотеля эта традиция обнаруживает себя как часть общей телеологической картины мира, в которой цели человеческие являются таким же Божьим посланием, как и «цели» всей (живой и неживой) природы (см., напр.: Платон, «Тимей», 74–76б, Аристотель «Политика», кн. 3, разд. VI, ч. 14). Однако уже Аристотель (в указанном труде) восстает против жесткого платоновского соотнесения строя вселенной со строем человеческой жизни в рамках универсалистского понимания «порядка» мироздания. Признавая высший порядок («целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели» – там же), Аристотель показывает, что «повседневное» человеческое понимание жизненных целей, так же как и представление человека об определяющей «порядок» правильной иерархии целей, не может не отличаться от космического. Таким образом, Аристотель вносит существенные коррективы в учение об идеях, замечая, что представлениям людей свойственна изменчивость, партикулярность: частные случаи и предназначения не способны отражать общее в его полноте. Присущий смертным практический разум (φρόνησις) не считается Аристотелем менее реальным оттого, что представляет собой понимание, не поддающееся полной артикуляции; практически разумен тот, кто знает, как вести себя в каждой конкретной ситуации. Но и аристотелевский практический разум есть разновидность знания об «универсально правильном» порядке, касающемся жизненных целей человека, порядке, интегрирующем частное в общее. Таким образом, философские взгляды Аристотеля не разрушают макроконтекста, каким является для него платоновская онтологизация мира идей.

Нельзя не заметить, что в аспекте исторического рассмотрения это фундаментальное видение оказывается наименее защищенной и, как оказалось, наименее влиятельной частью античного наследия: с точки зрения современного европейца, трудно найти что-либо более уязвимое, чем контрфактуальное упование на всеобщую гармонию. Между тем, именно с поиском опосредований между миром вечных истин и миром конечным и ошибающимся

<sup>7</sup> Так, вслед за Плотиним и Фичино, Р.Кедворт утверждает, что все что ни есть во вселенной «спускается и скользит от Высшего к Низшему, так что Первовещь представляла собой не самое Несовершенное, а самое Совершенное Существо» (Цит. по: *Cassirer E. The Platonic Renaissance. Edinburgh, 1953. P. 137–138.*)

<sup>8</sup> См., напр.: *Snell B. The Discovery of the Mind. Cambridge (Mass.), 1953.*

связано введение Платоном в философию понятия разума как добродетели, как способности индивида достигать единства с самим собой, свободы от страстей, самообладания. По замыслу Платона, высшее предназначение перечисленных качеств состояло в том, чтобы облегчить приобщение человека к целям, придающим субстанциональность всему сущему. То, что возникшая в лоне платонизма идея единства разума и добродетели пережила породившие ее телеологические представления и обрела на обломках античных систем философскую самостоятельность, представляется нам отражением внутренней логики развития политико-философского сознания. Иначе говоря, данная идея погибла бы вместе с древнегреческим телеологизмом, если бы не присущая ей властная компонента. Конечно, понимание разума как способности к самоконтролю содержит характерное для сократовской философии требование к человеку обрести господство в первую очередь над самим собой – требование сугубо аполитичное. Но сформировавшийся под ее влиянием концепт «личность» (родившийся в противодействии средневековой христианской доктрине радикального подчинения воли и обычных для эпохи Реформации представлений о разуме как слуге дьявола) в качестве главной опоры западноевропейской моральной философии Нового времени уже немислим без политической составляющей. Дело в том, что античная идея «самообустройства» индивида в условиях модерна постепенно начала распространять свой этический пафос на весь доступный делам и помыслам человека ближний и дальний мир. Собственно, такому расширению сферы «себя» в мире идей ничто не препятствовало: то, как много (или как мало) внешнего мира включается в представление о «себе самом», зависит от конкретного историко-культурного контекста. В этом смысле уже западноевропейское средневековье можно считать эпохой беспрецедентной экспансии личности, политическим ответвлением которой стал культ монархического правления. Монархической идее, даже ее абсолютистской разновидности, уже не присущи притязания на обладание добродетелью и истиной в последней инстанции. В XVI в. Жан Боден<sup>9</sup> снял завесу тайны с власти монарха, доказав, что государство есть политическое объединение и что именно как орган независимой власти оно заинтересовано в единоличном правлении. Знаменитый принцип Людовика XIV «государство – это я» пронизан духом не столько личного совершенства и всезнания, сколько сознающего себя волонтаризма.

Подобный имморализм эпохи раннего абсолютизма отчетливо высветил наличие в европейском политическом мышлении двух уровней, присутствие которых различимо уже в античности. Один, скользкий по поверхности, видит в политике часть повседневности, говоря современным языком, – техническую сторону правления и обращается с ней соответственно. Второй уровень подспуден, элитарен и сопряжен с глубинами философского понимания мира и места человека в нем. В определенном смысле, данное деление позволяет говорить также и о двух уровнях понятия политического. Что касается первого, эмпирического уровня, ныне

<sup>9</sup> См.: *Bodin J. Six Books of the Commonwealth* (abr. and translated by M.J. Tooley) Oxford, 1955. P. 24: «Однако, ежели правитель является абсолютным сувереном, каковыми являются короли Франции, Испании, Англии, Шотландии, Эфиопии, Турции, Персии и Московии, чья власть безусловно является их собственной и не разделена ни с одним из их подданных, то ни при каких обстоятельствах непозволительно ни для кого из подданных в отдельности, ни для всех их в целом покушаться на жизнь и честь их короля путем использования законов, либо силы, даже если он совершил все воображимые злые, нечестивые и подлые поступки» (курсив мой. – И.М.).



он удобно разместился в пределах политологии как науки – в ряду себе подобных дисциплин об обществе. Так же, как все эти дисциплины, политология способна работать, только имея под собой четко очерченный набор концептуальных и фактуальных «очевидностей».

Предназначение же политической философии при переходе к Новому времени стало существенно отличаться от платоновского. В отличие от политологии, политическая философия нашла свое призвание в том, чтобы, образно говоря, сомневаться в несомненном. Если говорить о зрелой стадии данного способа мышления о политике, то здесь повседневные, наличные истины и представления, которые включает в себя понятие политического, являются не то чтобы «сомнительными» (или относительными), а скорее исторически и культурно «ситуированными» – отчасти будучи произведенными данным контекстом, отчасти же на этот контекст влияющими. Такое понимание в принципе исключает восприятие их в качестве незыблемых и самоочевидных. Для политологии подобный подход означал бы хаос, для политической философии – это единственный путь к постижению меняющихся смыслов и взаимосвязей понятий, их содержательного наполнения, их иерархизации. Указанное различие исходных установок закономерно проявляется как несхожесть конечных картин, за которыми стоят разные исследовательские идеалы: для политологии это интеграция полученного знания в наличные категориальные рамки, для политической философии – вечное рождение нового, как в самой политической реальности, так и в мышлении о ней, в том числе на уровне категориального анализа.

Поэтому, когда мы фиксируем, например, тот факт, что под влиянием философии Платона добродетель ратной доблести уступила место добродетели самообладания, данным наблюдением констатируется наступление очередной новой стадии эволюции понимания политического, важнейшей составляющей которой явилось событие, именуемое в исторических исследованиях эпохи модерна «рождением личности». Теперь, если, забегая вперед, сопоставить с платоновскими идеями концепцию И.Канта (в качестве предельного случая интериоризации добродетели), то мы увидим, что даже кантовское понимание, делающее внутреннюю интенцию личности достаточным, не зависящим от внешнего действия основанием для признания правильности индивидуальной позиции, представляет собой прямое продолжение инициированного Платоном способа философствования. Рассматривая эту традицию в критическом ключе, можно увидеть также, что усиливающаяся индивидуализация европейской морали и политики непосредственно связана с отраженной в философской классике утратой главной опоры всей морали, существующей до современной эпохи, роль которой выполняла вера в онтологическое единство мира.

Все это вместе взятое позволяет предполагать, что именно крушение традиционных мировоззренческих опор способствовало выдвиганию на первый план новых понятийных оснований, упадку одних и усилению других способов концептуализации политической жизни обществ. Подобное не могло не оказать влияния на систему категорий политической философии и их содержание. Главный идейный сдвиг по-видимому связан здесь с уходом из политической философии того, что являлось исходным фоновым допущением платонизма применительно к делам человеческим. Это допущение рассмотрено нами выше, его суть сводится к тезису: в подоплке платоновской картины «правильного» государства лежит концепция покоящегося господства, обеспечиваемого абсолютной истинностью идеи, его поддерживающей.

Но именно это невыявленное основание первым было поколеблено сменой времен, легко опрокидывающей любые концепты господства и возвращающей политическую мысль к более фундаментальной категории власти.

Факт «преодоления» платоновского способа концептуализации политики, однако, не следует воспринимать однозначно, особенно если вести речь о реально существующем в каждый отдельный момент спектре политических практик. «Всеядность» политики выражается, помимо прочего, в ее склонности экспериментировать с любыми, в том числе и самыми анахроничными с точки зрения «высокой теории» концептами. Изобретенный Платоном «прямой» (не причастный к гнусностям повседневных схваток за власть) путь к истине и благу не перестает пользоваться спросом в современной политике, несмотря на то, что уже два столетия назад А. де Токвиль разглядел в «ласковой власти», власти-наставнике одну из наиболее коварных форм политического принуждения<sup>10</sup>. Тут уместно вспомнить о том, что своими прозрениями относительно сущности политического наставничества Токвиль был обязан непосредственному знакомству с реальностью функционирования власти в современных ему Соединенных Штатах Америки. Из его описания можно почерпнуть важные уточнения, касающиеся этой разновидности власти. «Ласковой» власть становится на пике своего влияния, в момент наибольшего подчинения ею волю управляемых масс. Это и есть фаза покоящегося господства, когда главной для власть предержащих становится задача «остановить мгновенье». Вот почему такая власть «не сокрушает волю людей, но размягчает ее, сгибает и направляет; ...редко побуждает к действию, но постоянно сопротивляется тому, чтобы кто-то действовал по своей инициативе; ...ничего не разрушает, но препятствует рождению нового»<sup>11</sup>. Покоящееся господство выглядит анонимным потому, что и это выгодно носителям власти: сокрытию подлежат здесь не только властвующие акторы, но и сам факт господства; соответственно, наиболее функциональной становится если не патерналистская маска «отца родного», то рационалистская – безликого администратора. Вернуть правлению персонифицированный вид, в сущности, просто; для этого достаточно по тем или иным причинам выпасть из благостного состояния политической энтропии. И тогда обретает наглядность тезис Токвиля: даже в случае покоящегося господства речь идет опять же об одном из модусов власти принуждающей. Поскольку же конечной целью скрытого принуждения, исходящего от обезличенного покоящегося господства с его «дотошностью» и «ласковостью», является поддержание статус-кво, то и скрывающиеся за указанными масками субъекты власти на деле решают отнюдь не только административные задачи, являя собственную причастность к деланию «большой политики»<sup>12</sup>.

Итак, изложив аргумент, выдвинутый Токвилем против платоновского идеала превращения политической власти в наставника (идеала, отрицающего сущностную связь между политикой и принуждением, насилием), мы отметили, что с разрыванием этой связи становится излишним такое ключевое понятие политической теории, как власть. Французский философ, конечно, не мог считать Платона своим непосредственным оппонентом – хотя бы уже потому, что в Америке вместо платоновского мудрейшего из мудрейших правило демократическое большинство. Но найденный им ракурс рассмотрения включил в себя проблему платонизма, открыв для последующего изучения

<sup>10</sup> См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1992. С. 497.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Подробно об этом см.: Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. М., 2004. Лекция 2. С. 45–62.

неотложность ответа на более общий теоретический вопрос: является ли власть по самой своей природе той или иной формой насилия/принуждения или же возможно (а, значит, и желательно) рациональное преобразование ее в нечто более благое, ненасильственное? Этот вопрос заставляет нас вернуться к исходной точке и проанализировать причины неприятия Платоном реальных политических практик. Последние, как можно понять из диалогов греческого мыслителя, никогда не реализуют понятия справедливости: они хаотичны, ибо отражают столкновение многих волей, многих несовершенных разумов. Такому положению следует предпочесть правление одного, наиболее совершенного ума. Но, спросим мы, даже если таковой ум будет найден, не явится ли его правление, пусть просвещенным, но деспотизмом? Платон не боялся этого вопроса, веря в универсальность истины и блага, благодаря чему (как сформулировал позже эту идею, например, социалист Оуэн) на все человечество хватило бы свободной воли одного-единственного человека; остальным надлежит стремиться дорасти до лучшего. Но ведь и лучший является лучшим не абсолютно (как в теологии, где лучший – Бог), а только относительно; следовательно, данная схема правления также не защищена от борьбы за власть. Скажем больше: идея правления как наставничества работает только в рамках картины мира, свойственной монотеистическим религиям, хотя и там (как отмечалось нами выше) тезис о Божьем всемогуществе реально опрокинут признанием существования не подчиняющихся Божеству сил и начал. Вообще говоря, бытие, между частями которого отсутствует какое бы то ни было несогласие (трение, столкновение), мыслимо только в терминах идеально отлаженного механизма. Античности данная метафора была, по понятным причинам, недоступна. Но сама возможность ее появления была подготовлена философией Платона.

В историческом контексте перехода от античности к средневековью второй (после Платона) по значимости фигурой стал Аврелий Августин, крупнейший философ латинской патристики, испытавший существенное влияние неоплатонизма. Если анализировать его учение по стандартным для истории идей понятийным позициям, то окажется, что августинианские представления о Боге как неизменном, самотождественном и вечном благе, причастностью к которому определяется субстанциональность изменчивых вещей, в принципе идентичны платоновским<sup>13</sup>. Но данное сравнение не отразит того в наследии Августина, что является существенным в плане развития политической философии: с этим мыслителем в западноевропейскую философию вошла рефлексия. Если у Платона способность обратиться к сфере идеального есть верный способ обретения отдельно взятым человеком истинного счастья, то в августинианском индивиде находятся в состоянии драматического противоборства две ипостаси человека – вечная, моральная, и земная, грешная – а положительный исход борьбы возможен лишь благодаря привносимому извне (даруемому либо недаруемому) милосердию Божию. При этом все внимание философа обращено на «внутреннего человека» – того, кто, в понимании Августина, «напрямую» связан с божественным началом. По сути это совершенно новое видение человека. Для нашей цели важно отметить, что утверждение Августином рефлексии как идеала не только познавательно, но, в первую очередь, морального есть признак предкризисного состояния традиционной морали, зиждущейся на онтологически единой картине мира. Политико-философская рефлексия, в частности, возникает как реакция на

<sup>13</sup> См.: *Августин Аврелий. Исповедь* / Пер. М.Е.Сергеенко; Сост. и аналит. статьи В.Л.Рабиновича. М., 1992.

утрату веры в естественность, несомненность тех или иных параметров бытия исторически конкретных общностей. Добавим: политико-философская рефлексия способна носить как критический, так и апологетический характер, будучи направлена либо на полное низвержение пошатнувшейся веры в «очевидное», либо на восстановление этой веры в ее былом могуществе; однако в обоих случаях сам факт возникновения рефлексивного отношения есть признак начала перемен в способах концептуализации человеческого бытия – в том числе и политического.

Для политической мысли это кардинальные перемены. Прежде всего, иным становится процесс идентификации объекта исследования: если на до-рефлексивной стадии объект просто «берется из жизни» (таким объектом было государство у Платона), то последовательно рефлексивная позиция начинается с сознательной постановки вопроса о том, что есть истинный объект политико-философского исследования (у Августина это «Град Небесный» в противоположность «Граду Земному»<sup>14</sup>) и с необходимости доказывания этой истинности – или, как минимум, с постулирования чего-либо в качестве истинного первоначала предлагаемой теории. Понятно, что подобное требование не только добавляет теории самокритичности, но и акцентирует неоднозначность, вариативность самого представления об исходных основаниях, выявляет сокрытые ранее степени авторской свободы. Правда, осознание рефлексии как расширения свободы обращения с данностями пришло в философские теории лишь постепенно, в результате, так сказать, «аргументации от противного».

Речь идет о начальных этапах формирования философии Нового времени, когда решающее значение получила проблема обоснования знания. Первым, кто продемонстрировал автономность рефлексии как способа организации знания, был Рене Декарт с его принципом методологического сомнения. Задача декартовской рефлексии – обрести искомое основание, встав на «точку зрения вечности»; и так же, как у Августина, в учении которого высшая истина человеческого бытия постигается благодаря «внутреннему свету», согласно Декарту, путь к истине освещает «естественный свет разума». Так находит свой *raison d'être* позиция беспристрастного наблюдателя, абстрагировавшегося от всего частного, включая и свойства личности самого наблюдателя. Эта позиция стала логически завершающим шагом эволюции философии, для которой онтологическое единство мира является фактом, не нуждающимся в доказательствах, а мир вещей управляется миром идей. В контексте проблем политической теории метод беспристрастного усмотрения истин сторонним наблюдателем открывается с неожиданной стороны, демонстрируя сугубо практические (связанные с властными импульсами) коннотации. Ведь как бы ни отстранялся наблюдатель от «сиюминутного», эта отстраненность, отдаляя его от позиции участника конкретной ситуации, сама по себе не приобщает его – ни в теории, ни на практике – к миру «универсальных сущностей». В чем видится нам политическое значение данной позиции? Очевидно, в том, что индивидуальное сознание «обобщается до “всех”, до безличного “чистого разума”, в котором “я” как бы теряется, но зато приобретает право вещать уже не от своего имени, а от имени “всех разумных существ” и потому рассчитывать на безоговорочное повиновение»<sup>15</sup>. Заключение в этом превращении послание – одна из важнейших составляющих процесса трансформации идейных опор реальной власти, каковой

<sup>14</sup> См.: *Августин Блаженный*. Творения. СПб.–Киев, 1998.

<sup>15</sup> *Капустин Б.Г.* Указ. соч. С. 99.

процесс, собственно, и привел к наступлению эпохи модерна. Главными «властителями» новой эпохи становятся Разум и право=закон – последнее как наиболее «чистое» политико-теоретическое воплощение «абсолютного разума», вытеснявшее свойственную политическому абсолютизму веру в абсолют как личную непогрешимость монарха. Здесь, как и в античности, политическое еще не обладает собственной субстанциональностью; на этот раз его субстанцией объявляется Разум. Основательность, с какой мыслители Нового времени интегрировали рациональность в тело философии, придавая ей значение не только и не столько организационного принципа устройства человеческих сообществ, сколько, прежде всего, морального идеала, позволяет сделать вывод о том, что единый и непогрешимый разум выступал на этом этапе в исторической роли «последнего оплота», последнего легитимирующего принципа единовластия. Эта особая функция разума распространялась отнюдь не только на государственное устройство. Объектом легитимации являлся монологизм моральных оснований всех уровней человеческого общежития. И крушение рационалистического монологизма началось вовсе не с политики, а с глубинных слоев человеческого бытия. Эта была вполне закономерная последовательность событий, ибо, как отмечалось выше, начиная с Декарта, все главные трансформации в области теории происходили и происходят под знаком философской рефлексии. Последняя же по определению есть деятельность индивидуального человеческого сознания. На практике все это означало, что, по мере упрочения позиций философской рефлексии, онтология сверхчувственных начал стихийно уступала место принципиально иной, современной картине мира, основное место в которой принадлежит индивиду и его деятельности. Одновременно в общественно-политической жизни государств, вовлеченных в процесс модернизации, принципы единоначалия стремительно утрачивали былой авторитет; демократизация западного общества делала свои первые шаги задолго до того, как в обиход европейцев возвратилось древнегреческое слово «демократия».

Подытоживая сказанное о раннем модерне, подчеркнем следующее. Начало рефлексивной стадии развития политической теории повлекло за собой фактическое (самой теорией первоначально не отраженное) прерывание объективно-идеалистической традиции толкования моральных оснований человеческого общежития. Новое мировоззрение, сделавшее индивидуальное суждение источником легитимности всего, что только ни происходит в мире людей, оставалось еще очень далеким от осознания всех логических и общемировоззренческих последствий им самим инспирированного переворота. Картезианская созерцательная непричастность к эмпирии, окружающей субъект познания, пронизана пафосом добывания «истинного знания» из глубин самого себя – наподобие паука, ткущего из себя же исторгаемую ткань паутины. Это чистейший образец монологического построения теории, еще не осознавшей собственную тесную связь с политикой как сферой человеческой деятельности, обладающей собственной спецификой. Но уже на этапе зрелого модерна политико-философская составляющая вышла на первый план, совпав с потребностью эпохи самоопределиться относительно взаимосцепленных понятий: рационализм – монологизм – абсолютизм.

Что касается рационализма как системообразующего этического принципа, то с XVII по XIX в. ему, так или иначе, воздали должное представители почти всех ведущих философских школ Европы. В этом смысле символом эпохи была конечно же классическая немецкая философия, в лоне которой зародился и первый идейный бунт против рационализма: Артур Шопенгау-

эр, поклонник И.Канта и оппонент Г.В.Ф. Гегеля, стал основоположником постклассического направления в философии Нового времени. По нашему мнению, именно начиная с Шопенгауэра, современная западная философия совершает разворот в направлении политического. В подоплеке шопенгауэровского антирационалистического бунта лежит стремление усовершенствовать кантианство. «Вещь в себе я получаю не ухищрением и не заключаю к ней по законам, которые исключают ее, так как относятся уже к ее явлению..., а непосредственно констатирую ее там, где она непосредственно лежит – в воле, непосредственно открывающейся каждому как в себе его собственного явления»<sup>16</sup>. Внутренний конфликт творчества Шопенгауэра выразился в том, что стремление порвать с деспотизмом разума сделало его философию заложницей деспотизма Воли, которую он желал видеть такой же абсолютной и монологичной, каким видели Разум его философские предшественники. Осознав трагический для себя факт невозможности практического воплощения индивидуальной воли во всей ее полноте, Шопенгауэр сделал пессимистический вывод: воля дается человеку лишь для того, чтобы понести сокрушительное поражение от сил внешней детерминации. Отсюда неутешительный вывод: существует один-единственный способ перевода чистой воли из разряда вещи в себе в разряд явлений. Таким способом оказывается... самоубийство.

Попытаемся абстрагироваться от эмоционального аспекта данного утверждения, дабы прояснить концептуальное наполнение сказанного. О чем в действительности говорит нам Шопенгауэр? Только о том, что воля живущего не способна практически реализовываться в той по-кантовски понимаемой «чистоте», которую кенигсбергский мыслитель атрибутирует Разуму. У Шопенгауэра кантовскому «чистому разуму» равновелико понятие «чистой воли». А вот воле «явленной», как мы видим, философ не просто отказывает в «чистоте», но фактически лишает ее способности быть собой (за исключением единственного указанного случая). В этой трактовке воли как явления Шопенгауэр одновременно и прав, и неправ. Он прав в том, что воля, будучи «явлена», непременно станет хоть немного, но «гетерономной», подчиненной «внешнему», понеся поражение от эмпирического мира; неправ же – в том, что, попав в мир явлений, воля полностью утрачивает самость и становится «объектом». Да, воля вынуждена трансформироваться в мире воздействующих на нее объектов; но среди последних выделяются объекты особого рода – другие воли. Взаимоотношения воль как «эмпирических объектов» создают уникальную реальность, совершенно не учтенную ни теорией Шопенгауэра, ни, тем более, классической немецкой философией.

Эта реальность – пространство политического.

Представители немецкой классической (а начиная с Шопенгауэра, и постклассической) философии полагали, что учитывают эту реальность в своих системах. Однако (1) учету подлежала только рациональная часть человеческого универсума, (2) от внимания философов ускользало принципиальное различие между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями: второй субъект неизменно превращался в их анализе в объект. Первая и вторая особенности традиционного философствования связаны между собой необходимым образом. Низведение одним из субъектов (поставившим себя – сначала в качестве исследователя, а стало быть и в качестве наделенного «царским знанием» деятеля – над другим) второго субъекта до положения объекта

<sup>16</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Афоризмы житейской мудрости. М.–СПб., 2005. С. 523.

автоматически исключало возможность восприятия всей полноты «жизненных проявлений» взаимодействующих субъектов. В результате изучающий оказывался не в ситуации взаимодействия (даже если речь шла о взаимодействии «разумов»), а в ситуации интеллектуального восприятия («познания») объекта. Мало того, теоретик не просто «оказывается» в субъект-объектном отношении, он обязан неизменно воспроизводить это отношение как единственно корректный способ концептуализации «эмпирии». А это означает, что посредством упомянутых двух операций второй субъект лишается права быть воспринятым вне заданной «субъектом-исследователем» логики. Из всех аспектов поведения другого значимыми остаются только акты, соразмерные точке отсчета и методу изучения, заданными одной из сторон. Из непосредственной ситуации интеракции субъектов исключается стадия взаимодействия равных сторон, игры, соперничества. Считалось, однако, что все это представимо в логике изучающего. А как иначе?

Понять, помыслить что-либо возможно только при известной неизменности «точки зрения». Эта постулируемая неизменность и стала для философии точкой утраты «поступка»<sup>17</sup>, позицией, с принятием которой стирается различие между тем, как субъект воспринимает «окружающую действительность» вообще, и тем, как он воспринимает взаимодействующего с ним «другого» (понимая под «другим» когда индивида, когда группу, а когда и человечество). Классическая философия не желает слышать о «другом» как носителе иной морали и иной рациональности. Между тем именно логика «объективирования» другого в рамках теоретического исследования, будучи рассмотрена в политико-философском аспекте, обнаруживает лежащую в ее основании потребность удержания собственной позиции как доминирующей. В противном случае неизбежен риск опрокидывания, дискредитации другим собственных принципиальных установок субъекта и, как следствие, полного или частичного отказа от изначального понимания происходящего, от собственной «картины мира». Но в ретроспекции подобное опрокидывание мировоззренческих установок с заменой их чем-то принципиально иным представляется как раз той частью общей картины развития духовно-практических процессов, без которых утрачивает смысл сама идея развития.

Иными словами, понятие политического распространяется на то измерение жизненного мира, адекватное восприятию которого возможно только в условиях неперебиваемости ситуации интеракции субъектов в субъект-объектном отношении. Это определение можно упрекнуть в том, что оно не позволяет теоретику оставаться «над схваткой»; хотя отстраненность, конечно, нужна исследователю – но лишь в той мере, в какой она позволяет проследить рождение нового в столкновении изначальных позиций, то есть позволяет постичь политическое как процесс.

Интересен в этом отношении вклад Ф.Ницше. С одной стороны, описанное им в «Генеалогии морали» победоносное восстание рабов в морали, по сути, вполне соответствует токвилевской критике американской демократии, в которой французский философ увидел триумф покоящегося господства. С другой стороны, тема власти как историко-культурного процесса скучна для Ницше. Его философия походит скорее на иллюзорный, воображаемый реванш за поражение шопенгауэровской «чистой воли» – воли, не нашедшей воплощения в эмпирии. Шопенгауэровский трагизм перерастает у Ницше в игру, на которую, впрочем, философ имеет право: ницшеанские грезы насы-

<sup>17</sup> О проблеме утраты морального поступка в философии Нового времени см.: *Гусейнов А.А. Ценности и цели: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Вып. 3. М., 2002. С. 4.*

щены концептуальными озарениями, не доступными его предшественнику. Ницше понимает, что индивидуальная воля страдает не от «эмпирии», а от других воль – им-то и объявляет войну ницшеанский сверхчеловек. В этом смысле Ницше явился первым мыслителем, ясно указавшим на политическое как на не освоенное философски пространство, вдоволь, с какой-то детской удалью «порезвившись» в этом пространстве. Думается, что и понимание власти как процесса было вполне доступно Ницше; просто оно не вписывалось в общую стилистику его творчества. Но и в рамках собственной стилистики Ницше, эпатировавший публику, например, собственным «иммориализмом», сумел представить современникам нешуточный проект пересмотра идейных оснований традиционной морали. У Ницше мораль есть функция индивидуальной свободы, и это понимание точно соответствует специфике политико-философского сознания его времени. Мало того: ницшеанское имморалистическое позерство обнажает незавершенный характер этой морали, ее внутренний конфликт. Последний как раз и находит образное выражение в излюбленной ницшеанской маске властелина-деспота.

Если в своей политической ипостаси философия Ницше похожа на предостережение, то историческая роль адекватной реакции на это предостережение по праву принадлежит философии культуры. Как пишет В.М.Межуев, имевшее место на стыке XIX–XX вв. «философское открытие культуры... заключалось в открытии особого вида бытия – не божественного и не природного, а собственно человеческого... Культура в самом исходном своем определении – это все, что существует в силу и в результате человеческой свободы»<sup>18</sup>. Таким образом, на рубеже веков философия культуры оказалась естественным конкурентом политической философии в части «освоения» понятия свободы, своего рода подсказкой, необходимой для вывода политической свободы XIX в. из индивидуалистического тупика. Философия культуры лишила убедительности гоббсовское сравнение человеческой жизни с состязанием в беге, поставив на первое место факт единения индивидов в сообществе – но не по признаку схожести животных инстинктов или натуралистически трактуемой «пользы». Впервые со времен Платона в роли «властителей» людей, стоящих над ними формирующих и объединяющих начал, философия представила то, что греки именовали «благами», а современная теория зовет ценностями, обозначая данным термином исторически складывающиеся этические представления, получившие, в ситуации позднего модерна, признание в качестве подлинных сил регуляции межличностных отношений<sup>19</sup>. К началу XXI в. новая трактовка зависимости индивидуального от идеального пробилась себе дорогу также и в политическую философию, свидетельством чего является высокая оценка современным сообществом теоретического вклада канадского философа Ч.Тейлора. В политической теории Тейлора, своим острием направленной против присущего модерну индивидуалистического толкования человеческой свободы, принципиальную роль играет различение индивидуальных и социально неразложимых благ, служащее исходной позицией тейлоровской критики «процедурного либерализма» Дж. Ролза, Р.Дворкина, Б.Аккермана<sup>20</sup>. Сильным теоретическим ходом Тей-

<sup>18</sup> Межуев В.М. *Идея культуры*. М., 2006. С. 44.

<sup>19</sup> О том, что накопленный в «докультурный» период немалый аксиологический задел не выполнял указанной функции, свидетельствует исследование: Шохин В.К. *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль*. М., 2006.

<sup>20</sup> См., напр.: Тейлор Ч. «Неразложимые социальные блага» // *Неприкосновенный запас*. 2001. № 4(18). Данный отрывок представляет собой перевод главы 7 «Философских аргументов» (*Taylor Ch. «Irreducibly Social Goods» // Philosophical Arguments. Cambridge (Mass), 1995.*



лора является утверждение о том, что любая точка зрения, заслуживающая называться философской, обладает собственным онтологическим планом, артикуляция которого есть неотъемлемое условие внятной теоретической оценки. Онтологический план собственной концепции Тейлора позволяет говорить, в частности, о «культурной» корректировке понимания власти как продукта столкновения индивидуальных волей. Будучи несомненным атрибутом личности, свободная воля (индивидуальная и коллективная) обретает свою реальность, только когда она признана другими. Подобное возможно лишь в ситуации, когда столкновение (игра) волей происходит внутри того, что модно называть ныне «культурными кодами». Культурные коды (они же ценности) выступают здесь как способ тематизации столкновения волей. Постулирование изначальной «подчиненности» ценностям индивидуальной воли находим мы и у Б.Уильямса. В отличие от традиционно понимаемых политических институтов, система ценностей представляет собой структуру более подвижную, более тесно связанную с проявлениями человеческой индивидуальности. Вечно только наличие ценностей, а их содержание, как и их предметное, институционально-личностное наполнение постоянно меняется. Разумеется, было бы нелепостью утверждать, что человеческая история представляет собой сплошной поток изменений: в этом случае были бы невозможны ни институты общества, ни понятия, которыми пользуются люди как внутри культур, так и между культурами. И то и другое суть исторически конкретные фиксации смыслов, и само их существование есть свидетельство возможности консенсуса. Иными словами, консенсус как некий исход столкновения волей – отнюдь не фикция и не утопия. Утопичной представляется вера в то, что консенсус должно и можно предвосхитить, «организовать», предпослав ему некие утверждения в качестве не подлежащих оспариванию аксиом и не поступившись при этом принципами демократизма.

Но именно эта вера заложена в основании концепции делиберативной демократии Ю.Хабермаса, представляющей собой попытку внедрить этические принципы ведения академического спора в практику реального функционирования современных обществ. В частности, как утверждает Хабермас, в современной международной политике роль всеми разделяемых и не подлежащих сомнению принципов должны играть признание прав человека и суверенитета народов. А так как на практике данные принципы чаще всего выглядят если не взаимоисключающими, то трудно сочетаемыми, свою задачу как теоретика Хабермас видит в том, чтобы показать соединимость первого со вторым<sup>21</sup>. Проблема, однако, как нам представляется, не в том, какие принципы и в каком сочетании предложить в качестве опорных понятий искомого Хабермасом консенсуса, а в этической несостоятельности самого требования придерживаться данных понятий, коль скоро подобное требование предъявляется участникам реального, культурно-исторического, а не академического дискурса. В этом пункте обнаруживает свою ограниченность хабермасианский дискурсивный метод. В свое время введение немецким мыслителем в философский обиход понятия дискурсивного разума стало подлинным прорывом в философии эпохи позднего модерна. Однако для политической философии этого шага оказалось явно недостаточно: монологизму классической политической философии в теории Хабермаса противопоставлены диалогические практики рационального ведения дискуссии. Философ верит в возможность перенесения этих практик из весьма ограни-

<sup>21</sup> См., напр.: *Habermas J. Between Facts and Norms*. Cambridge (MA), 1998; *The Inclusion of the Other*. Cambridge (MA), 1998; *The Postnational Constellation*. Cambridge, 2001.

ченной сферы, какой является теоретическое освоение мира, непосредственно в пространство политического. Но такой перенос означал бы, что определенные теоретические допущения (у Хабермаса это признание прав человека и суверенитета народов) должны быть предпосланы политическому дискурсу как некие универсальные истины, заведомо исключая возможность, что данные допущения могут быть отвергнуты какой-либо из сторон. В связи с этим Хабермас не раз подвергался справедливой критике авторами, показывающими, что сохранение «универсально истинных» допущений есть дань традиции монологизма, недемократичной по самой своей сути<sup>22</sup>.

Главным на сегодняшний день оппонентом делиберативной концепции является теория агонистическая, противопоставляющая хабермасианской (ориентированной на достижение консенсуса) модели адверсаривное (от английского *adversary* – противник) понимание политического. Ш.Муфф<sup>23</sup>, автор агонистической теории, отталкивается в своем понимании природы политического от концепции К.Шмитта<sup>24</sup>, считающего основополагающим политическим отношением отношение типа «друг–враг». Соглашаясь со Шмиттом в том, что касается роли конфликта в определении сущности политического, Муфф вместе с тем считает императивом современности необходимость практического переформулирования характера конфликтов – вытеснения антагонизма «агонизмом» (замены отношений вражды отношениями соперничества). Антагонизм при этом не элиминируется (подобное, по мнению Муфф, невозможно), а «сублимируется». Цель агонизма – *удержать конфликт в поле политической борьбы*, ибо только уход от состояния вражды обеспечивает условия демократического протекания и разрешения конфликтов. Вынос конфликта из сферы политического означает, что стороны конфликта перестают осознавать себя связанными «единым символическим пространством», пространством общих ценностных оснований. Но только при сохранении этого пространства политика может быть демократической, благодаря чему «конфликтующие стороны, не находя рационального разрешения конфликта, продолжают, несмотря на это, признавать легитимность своих оппонентов»<sup>25</sup>. Это означает, что за соперничающими сторонами сохраняется достоинство субъектов свободы. Здесь Ш.Муфф идейно смыкается с Х.Арендт, мыслившей политику как пространство индивидуальной свободы.

Подводя итог данного краткого анализа эволюции власти как теории и практики, отметим, что концепция Муфф представляется нам более предпочтительной по сравнению хабермасианской. Предметом непосредственной озабоченности обоих названных теоретиков является утверждение демократии. Однако Ю.Хабермас в данном случае остается на уровне анализа современных политических институтов, тогда как для Ш.Муфф теория и практика современной демократии есть продукт эволюции самой власти, и в этом плане ее концепция представляет собой более адекватный объект политико-философской рефлексии.

<sup>22</sup> Как пишет по этому поводу У.Рэш, у Хабермаса получается, что «несмотря на подчеркивание процедурности и универсальности, присущих его «принципу дискурсивности», азиатские и многие другие народы ставятся им перед выбором: сохранить свою культурную идентичность либо выжить физически – иными словами, они должны выбирать между культурным или физическим самоистреблением» (*Rasch W. Human Rights as Geopolitics: Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy*// *Cultural Critique*. 2003. № 4. Spring. P. 142).

<sup>23</sup> См., напр.: *Mouffe Ch. On the Political*. L.–N.Y., 2006. В русском переводе изложение концепции Ш.Муфф см. в статье: *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Логос*. 2004. № 2(42).

<sup>24</sup> *Schmitt C. The Concept of the Political*. New Brunswick, 1976.

<sup>25</sup> *Mouffe Sh. On the Political*... P. 20.