

М.М. Федорова

«Обретение демократии» и онтологизация политического (К.Лефор)

Понятие политического, предназначенное для описания особой, специфической сферы человеческого общежития, входит в круг политико-философской рефлексии и превращается в одну из ее наиболее актуальных и дискутируемых тем по целому ряду причин чисто теоретических, а также социально-исторических и социально-политических. К числу таких причин относятся, безусловно, драматические события первой половины XX в., заставившие во многом пересмотреть как классические либеральные схемы соотношения государства и гражданского общества, так и социалистические утверждения о примате экономического базиса над политикой и прочими формами надстройки. Кроме того, элитарные в своих истоках либеральные концепции XVIII–XIX вв., направленные главным образом на осмысление феномена становящегося и развивающегося буржуазного государства в форме абсолютной или впоследствии представительной монархии, при всех их теоретических достоинствах, оказались малопригодными для описания процессов демократизации, создавших совершенно новое политическое пространство. Еще один важнейший пласт теоретических проблем был представлен существованием тоталитарных политических систем. И оригинальность позиции Клода Лефора состояла в том, что он связал два этих обширных круга проблем – проблемы процесса становления и развития

демократии, который он называл «обретением демократии» (*invention démocratique*), и проблемы тоталитарного политического господства.

Как политический философ Клод Лефор прошел достаточно долгий путь формирования в рамках интеллектуально-го течения некоммунистических левых. Однако, несмотря на значительную эволюцию мировоззренческих установок, от троцкистских взглядов, через группу «Социализм и варварство» к взвешенной политико-философской рефлексии над современным демократическим процессом, и смещение акцентов, в центре его теоретических интересов всегда оставалась тема демократии как особой новой политической формы современного общества.

К ней его подводят длительные размышления над особенностями развития социализма в СССР, явившиеся плодом напряженных дискуссий в среде французских левых интеллектуалов в 40–60-е гг. XX в., когда сложились различные точки зрения, дающие порой противоположное объяснение политических процессов в России. Постепенно Лефор приходит к выводу о недостаточности экспликативных схем, предложенных участниками дискуссии и некоторое время разделяемых им самим. Немалое значение здесь имела критика теоретических положений М.Мерло-Понти, стремившегося совместить основные выводы марксизма о возможности построения социалистического общества с феноменологической критикой историцизма марксистского толка. Лефор считает невозможным объяснить специфику советского социализма на основе теории марксизма. Еще в одной из своих ранних статей, относящейся к 1957 г. и позднее воспроизведенной в известном сборнике «Элементы критики бюрократии» (1971), он доказывает, что одного только анализа формирования бюрократического класса недостаточно для понимания феномена сталинизма в СССР и что анализ этот должен быть дополнен философским осмыслением особенностей политического господства сталинского режима. Речь шла о выявлении смысла события, обозначающего некий разрыв в истории человечества, затрагивающего сами основы социальной жизни, события, которое невозможно было объяснить в категориях по-

литической философии Нового времени. И все последующие тексты — будь то о творчестве Макиавелли или о генезисе современной идеологии, о политической антропологии или о «формах истории» — были попыткой осмысления феномена политического с иных позиций, нежели это было сделано в классической философии.

Лефор изначально отказывается рассуждать в логике противопоставления социализма и капитализма, в которой работало большинство левых интеллектуалов 1940–1960-х гг. Он заменяет ее иной логикой, иной альтернативой, более характерной, с его точки зрения, для современного общества — альтернативой демократия/тоталитаризм. Причем для него это не просто альтернатива, каждый из членов которой непременно отрицает свою противоположность, как это было, скажем, у К. Поппера в его «Открытом обществе и его противниках» (1945) или у К. Фридриха в «Тоталитаризме» (1954), выявлявших сходство и родство между нацизмом и коммунизмом в их противостоянии «открытому обществу», т.е. демократии. По мнению Лефора, и демократия, и тоталитаризм представляют собой способы институирования современного общества, для которых не существует трансцендентного закона, обеспечивавшего символическую сторону социальной жизни.

Рассуждая в этой логике, Лефор утверждает, что в соответствии с традицией государь опирался на божественное право, осуществляя свою посредническую миссию между Землей и Небом, между Иным (т.е. трансцендентным основанием социального порядка) и самим сообществом. Политический смысл демократической революции, начало которой Лефор относит к эпохе зарождения буржуазных отношений, сводится к интериоризации этой *инако́сти* (*altérité*) власти по отношению к обществу. Сила, институирующая общество и находящаяся при традиционном порядке за пределами общества, становится достоянием самих людей, что изначально придает суверенитету особую хрупкость. Как только суверен лишен миссии, которой наделил его божественный порядок, как только общество начинает рассматривать себя как нечто самодостаточное, оно неспособно претендовать на единство всех своих связей, поскольку исчезает онтологическое и аксиологическое предшествова-

ние социального по отношению к индивидуальному. Такое состояние порождает кризис одновременно и социальной связи, и социального воображаемого, и легитимности.

В этих условиях политическое и есть введение в действие институтирующей логики, т.е. того, что придает обществу связность и форму. Лефор подчеркивает, что категории политического является специфическим предметом политической философии в ее отличие от социологии и политической науки. Последняя определяет политическое через его соотнесение с не-политическим (экономическим, юридическим, религиозным...), т.е. через разграничение, установление границ, как нечто объективное. Наука предполагает наличие познающего субъекта, совершенно нейтрального, не включенного в общественную жизнь и «занятого раскрытием отношений каузальности между феноменами»¹. В работе о Макиавелли (1973) Лефор в этой связи подвергает жесткой критике подход к политической науке у Э.Кассирера. Кассирер, с его точки зрения, справедливо критикует историцизм в понимании политических феноменов, усматривая в нем знак испорченности современной политической мысли, однако при этом он впадает в другое, более глубокое и утонченное заблуждение, объемлющее в том числе и историцизм, — объективизм. Для Кассирера политическое мышление определяет себя как поле науки или технологии в силу объективизации, освобождающей субъекта познания и действия от всякой зависимости от ценностей человеческого существования, о чем говорит, в частности, проводимое им сравнение между наукой Макиавелли и наукой Галилея. Такое сопоставление, по Лефору, подразумевает, что природа везде идентична самой себе и что все факты подчиняются неизменным законам. Однако применение этого принципа к человеческой истории отлично от его применения к физическому миру. Если признать, что история есть всего лишь повторение конфликтов сил и чередование определенных формул власти, что в ней читаются одни и те же последовательности фактов, то познающий субъект непременно столкнется с недерминированностью события. В политике любые научные принципы всегда наталкиваются на опыт случайности. Именно поэтому для Лефора столь важна феноменологическая критика историцизма.

Итак, политическая наука, действующая в соответствии с идеалом объективности, занимается построением моделей функционирования социального, при этом само социальное предстает для нее как нечто внешнее, просто как предмет исследования. Однако ученый, анализирующий политику в терминах соотношения сил, рано или поздно приходит к вопросам, почему и как создается та или иная конфигурация сил, почему и как они представляют себя в качестве законных или соответствующих природе вещей. Для того чтобы объяснить природу того или иного политического процесса, он оказывается вынужденным выйти за пределы политики, обратиться к нормам и ценностям, определяющим в данной системе культуры модели поведения, более того — искать условие действительности норм и ценностей в связности системы, от которой те зависят. Собственно это есть не что иное, как поиски *смысла*, и нейтральный субъект научного познания здесь бессилён. Ведь «мысль, усваивающая вопрос об основании социального, одновременно сталкивается с мыслью о своем собственном основании. Она не могла бы ограничиться сравнением между структурами и системами с тех пор, как стала чувствительна к выработке сосуществования, наделяющего смыслом, производящего различия истинного и ложного, справедливого и несправедливого, воображаемого и реального, устанавливающего горизонты опыта отношения человека с миром. Эта мысль ищет обоснования самой себя в тот момент, когда она ищет обоснование того, о чем она мыслит»². Совершенно очевидно, что различие реального и воображаемого, истинного и ложного, справедливого и несправедливого, нормального и аномального зависит не только от отношений людей в их общественной жизни — оно подразумевает вопрос о мире, о бытии как таковом. Поэтому Лефор полагает необходимым обратиться к *онтологическому измерению* социального. А это уже сфера компетенции политической философии. Даваемое ею определение политического является не просто более широким и всеобъемлющим, нежели то, что дает нам политическая наука, — «мы обретаем другую идею о нем, и нас ведет другое требование познания». В данном случае речь идет уже не о «топографии», т.е. выделении специфической политической области *внутри* общества

наряду с другими сферами общественной жизни, поскольку, по мнению Лефора, само понятие общества уже включает в себе исходную основу для своей политической дефиниции. Напротив, именно сама «форма» общества, его «главная схема», «особый смысл его установления» и дает возможность осмыслить соотношения между различными классами, группами, индивидами, их практиками, представлениями и верованиями в рамках данного общества. Эта «форма», «главная схема», «особый смысл установления» общества и есть политическое как философское основание, выступающее в качестве некоего принципа интериоризации, дающего объяснение способу дифференциации классов и отношений, равно как и способу дифференциации различных сфер человеческой жизни. Отказ от этого принципа способен привести лишь к «позитивистской фикции» в построении политической науки.

Итак, понять и осмыслить совместное бытие людей для Лефора — значит понять способ институирования этого бытия, его «направляющую схему», превращающую бытие в социальное пространство, и политическое, таким образом, выступает в качестве модальности оформления множественности человеческого существования. Речь здесь идет уже о несколько ином, нежели об автономии политического, — об онтологических условиях существования общества.

Лефор задает очень простой вопрос: что лежит в основании любого общества? И отвечает: разделение, различие. При этом его концепция изначального разделения обращена в первую очередь против детерминизма экономического плана: разделение в обществе является изначальным и не может быть выведено из экономического или какого-либо иного фактического положения социальных агентов. В рамках лефоровской концепции социальность конституируется двумя осями политического. Первую ось составляет самоотчуждение общества: устанавливая собственную идентичность, общество в своем представлении отделяет себя от других и от самого себя и возводит внешнюю по отношению к самому себе инстанцию, воплощенную во власти. Вторую ось составляют различия, существующие внутри самого общества между различными группами его членов. Эти первичные общественные измерения

образуют основу политического бытия общества: «Разделения внутри коллективности, разделение сообщества с внешней по отношению к нему стороной – соединение двух этих измерений образует ядро политического бытия общества»³.

Таким образом, различие и антагонистические отношения между образующими его сторонами не могут быть каузально обусловлены чем-либо иным, кроме самого различия и антагонизма. «Следует принять невозможность дедуцирования центрального политического антагонизма и полностью перевернуть положение, из которого мы исходили вместе с Марксом: разделение ниоткуда не выводимо и ни к чему не редуцируемо»⁴, – утверждает Лефор в статье, написанной в соавторстве с Марселем Гоше. Иными словами, общество образуется путем изначального разделения между самим обществом и его иным. «Антагонизм общества с самим собой, – развивают авторы эту мысль, – и основывает общество как таковое, позволяя ему существовать, позволяя ему поддерживать единство. Общество в своей сущности обращено против себя самого, оно позиционируется, лишь позиционируясь против себя самого, превращаясь в Иное самого себя. Это изначальное, порождающее разделение, так как существование общества немислимо без политического разделения. Сама возможность общества поставлена в зависимость от факта его разделения. Разделение есть источник бытия общества»⁵. Лефор и Гоше исходят здесь из Маркса и его утверждения о значении антагонистических противоречий для развития общества. Однако в данном случае их отношение к Марксу можно было бы охарактеризовать как «с Марксом, но против Маркса», потому что в отличие от Маркса, да и вообще от классической политической философии, основанием общества выступает не позитивный факт, а неразрешимая в классических терминах негативность: социальная идентичность конституируется через то, чем она не является, через само-экстериоризацию.

Различие, разногласие, инакость должны быть *символически признаны* в качестве фактора жизнеспособности и могущества данного общества. Это символическая интериоризация, инкорпорирование Иного и есть, по Лефору, власть. И здесь опять-таки намечается линия разрыва с предшествующей тра-

дицией, для которой власть характеризовалась определенным набором функций: принуждение и контроль за использованием силы, управление в целях общего интереса, планирование, определение целей, создание законодательства и т.д., иными словами, власть в таком контексте регулирует, объединяет и универсализирует социальное разнообразие, занимая в обществе центральное место. Лефор же в буквальном смысле переворачивает это отношение между властью и обществом. Власть — это символический полюс представления, по отношению к которому конституируется само общество. Ее роль — институирование общества посредством обозначения социальной идентичности. Власть функционирует на символическом уровне. Эту идею Лефор заимствует из феноменологической концепции политики Мерло-Понти: власть есть своеобразная мизансцена, она есть то, чем представляется, кажется, она всегда демонстрирует и обозначает себя, она всегда окружена пышными церемониями, костюмами, униформами, она всегда создает определенный образ. Это — первая ось общественного разделения, конституирующего общество, которую можно было бы обозначить как «внешнюю» или же как «экстериоризацию власти».

Вторую ось изначального разделения задают внутренние социальные различия — различия между социальными классами, группами, между управляющими и управляемыми и т.д. Открытие этих внутренних, ни к чему не редуцируемых разделений Лефор считал одной из величайших заслуг Макиавелли. Именно великий флорентиец, по его мнению, показал, что само понятие народ, к которому так любят апеллировать политики, является внутренне противоречивым: его составляет, с одной стороны, действительно «народ», т.е. люди, лишённые власти, и, с другой стороны, те, кто управляют, аристократия. Сосуществование этих двух сил детерминировано только в сущностном, бытийственном отношении, в столкновении двух равным образом «неутолимых» appetitov. Аристократия испытывает потребность в угнетении только потому, что не имеет полного контроля над ситуацией. Потребность в том, чтобы угнетать, есть реакция на сопротивление со стороны угнетаемых, и наоборот. Сосуществование противоборствующих элементов, таким образом, никак не связано с человеческой природой (в та-

ком случае речь могла бы идти о позитивных основаниях конфликта) и «существует только в их столкновении вокруг цели, которой для одних является угнетение, а для других — отказ от угнетения»⁶. Следовательно, идентичность противоборствующих общественных сил лишена какого бы то ни было позитивного, субстанционального основания — она есть только следствие их конфронтации. Таким образом, заключает Лефор, существование социального класса обусловлено этим отсутствием позитивности, недостаточностью, *пустотой*, предшествующей позитивному содержанию: «Класс существует только благодаря конституирующей его недостаточности по отношению к другому классу... неизбежные поиски связей происходят через освоение опыта пустоты, которую неспособна восполнить никакая политика, через осмысление невозможности сведения государства к единству общества»⁷.

Общество никогда не будет примирено с самими собой и адекватно самому себе, этот факт и высвобождает собственно его политическую динамику. Вопреки традиционным представлениям, усматривавшим в противоречиях и разногласиях признаки общественного декаданса, а в единстве — стабильности и прочности, Лефор утверждает, что противоположность интересов неуничтожима, но она далеко не всегда ведет к дезинтеграции социального тела. Он полагает, что классовый антагонизм не может быть разрешен и в будущем, так как это привело бы к гомогенизации социального пространства и отмиранию государства. Конфликт между различными общественными силами в недрах общества не просто неразрешим — он один из главных источников формирования устойчивой социальной связи. Обосновывая этот несколько парадоксальный вывод, Лефор говорит, что именно через конфликт интересов индивиды и социальные группы определяют собственные позиции в рамках общезития, через сопоставления различных мировоззренческих и бытийственных принципов и целей антагонисты утверждают себя в качестве членов одного и того же сообщества. Иными словами, общественная связь проистекает не из предданного субстанционального общественного блага, не из подчинения некоему мифическому консенсусу; общественная связь есть борьба.

Установление Лефором бытийственного, экзистенциального характера «изначального разделения» внешне сходно с разделением друг/враг, предопределяющим политическое у К.Шмитта. Лефор, однако, в своих теоретизированиях ссылается не на Шмитта, считавшегося в 70-е гг. прошлого века весьма одиозным политическим мыслителем, а на Макиавелли. Но дело не только в различии политических позиций и поисках теоретического родства. Понятие политического и у Лефора, и у Шмитта несет в себе бытийственный, онтологический смысл. Но у Шмитта оно полностью определяется борьбой между полюсами антагонизма друг/враг и означает «только степень интенсивности ассоциации и диссоциации людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными (в этническом или культурном смысле), хозяйственными или же мотивами иного рода»⁸. У Лефора же понятие политического не исчерпывается только содержанием этого изначального антагонизма и на самом деле является более всеобъемлющим, определяющим социальное: «Мы имеем идею первичной размерности социального, и она дается вместе с идеей о ее первичной *форме*, политической *форме*»⁹. Это «полагание формы» для него есть одновременно и «полагание смысла», т.е. установление условий понимания отношений между сторонами общества, и «полагание сцены» социальных отношений в том смысле, в каком это выражение употребляли феноменологи и прежде всего Мерло-Понти.

Фундаментальная расколотость, лежащая в основании всякого общества, может проявляться по-разному, в различных модальностях, в зависимости от конкретно-исторической ситуации. Власть не должна стремиться подменить изначальные общественные разделения неким воображаемым образом единства; напротив, она должна восстановить конфликт в его опосредованном измерении. Отрицание внутренних разделений политического приводит лишь к новому расколу, в котором — ради общего согласия и единства — единый Народ противопоставит Врагу, являющемуся *внешним* по отношению к Народу. Это противостояние внутреннего и внешнего для Лефора выступает симптомом символического несовершенства, неспособности общества соотносить самое себя с собственными граница-

ми. «Конституирование Единого Народа требует бесконечного продуцирование врагов. Нужно не просто на уровне воображаемого превращать реальных противников режима или реальных оппозиционеров в зловредного Другого, их нужно еще изобрести»¹⁰, — пишет К.Лефор. Нахождение и определение этого врага — одна из важнейших процедур социального объединения. Люди всегда легче объединяются не «за», а «против» кого-либо, поэтому-то и секрет политической власти во многом состоит в умении выявить и указать объект ненависти.

Продолжая и развивая токвилевскую традицию в понимании смысла демократического процесса, Лефор исходит из того положения, что демократия — это не просто «система институтов», но «форма общества», оригинальность и своеобразие которой состоит в том, что в нем отсутствие позитивного основания и изначальный конфликт противоборствующих интересов не отрицается и не маскируется, но институционально признается и дискурсивно актуализируется. Это создает парадоксальную ситуацию, поскольку невозможно институционализировать негативность, нечто отсутствующее. Поэтому мы должны признать отсутствие как таковое, т.е. признать невозможность позитивного основания общества раз и навсегда. Общество как таковое не способно стабилизироваться в своем единстве — таков смысл общества эпохи современности. Несовпадение общества с самим собой — источник его развития и основа его будущего. Символические рамки такого общества — это признание постоянного вопрошания, дебатов и конфликтов в качестве фактора, порождающего демократию. Символические способы «рефлексивности» продуцируются по отношению к логике идентичности как таковой, в них нет ничего «когнитивного». Демократия в лефоровском ее восприятии в какой-то мере напоминает хайдеггеровское *Dasein* как бесконечное проектирование вперед самого себя, как постоянный выход за свои собственные пределы, как «бытие-впереди-самого-себя».

Демократия, таким образом, характеризуется не столько логикой отсутствия основания и саморазделения, сколько *признанием* этой логики в качестве конституирующей общественное целое. Это общество образует разрыв в исторической перспективе развития политической инстанции. Общество эпохи

Современности, Модерна – это общество дезинкорпорированное, десубстанционализированное, общество, лишенное всякой позитивной детерминации, общество, характеризующееся «разложением черт достоверности», когда никто в общественных делах не может быть воплощением Власти, Закона, Знания¹¹. Это не означает, разумеется, что демократическое общество вообще не имеет единства и лишено всякой идентичности. Напротив, исчезновение естественных детерминаций, характерных для традиционного монархического социума, заставляет его проявиться как «чисто социальное бытие». По мнению Лефора, для демократии эпохи Современности характерно «новое определение-изображение *места власти*». При современной демократии это место власти остается *пустым*. Демократическая система должна быть понята как «символическое устройство», позволяющее избежать абсолютного суверенитета. Власть не является визуально идентифицируемой, локализованной в некой телесной точке социального пространства; тот, кто отправляет властные функции, просто действует, он не слит с этой своей функцией, не имеет с ней никакой личной (кровнородственной, наследственной) связи. «Таков парадокс: из недр самого общества власть указывает то место, которое выходит за ее пределы; она пытается обозначить свою устремленность *вовне*, хотя следует признать, что власть сообщается с собой самой через множество собственных институтов и свои возможные внутренние антагонизмы. Иначе говоря, можно утверждать, что если власть долгое время укоренена в сообществе, то она обязательно имеет символическую функцию, и точно так же не существует политического сообщества, которое не имело бы символического значения»¹².

Лефоровское утверждение о «разложении черт достоверности» делает современную демократию открытой для любых споров, подчиненной бесконечному испытанию радикальной индетерминированностью, непредвиденностью. Автономизация сфер закона, власти и знания выступает в качестве беспрецедентного события, которое приводит к тому, что суверенитет народа редуцируется только к скрытому источнику идентичности, а принципы и цели коллективного действия постоянно оспариваются. Таким образом, современная демократия – это

своего рода постоянное вопрошание, постоянный поиск оснований, образование необычайно хрупкое и неустойчивое. Именно поэтому ей всегда сопутствует обратный процесс, направленный на восстановление утраченного единства, заполнение образовавшейся пустоты, на нахождения опорных моментов в преодолении существующих социальных противоречий и разделений. Здесь вступает в дело социальное воображаемое. Лефор использует это понятие для обозначения действия, направленного на восполнения «пустоты», преодоление общественных разрывов и т.д.

Область воображаемого — это сфера работы идеологии, возникающей только под влиянием мутации, относящейся к символическому плану: если власть как символическая институализирующая инстанция общества не справляется со своей миссией, то в дело вступают идеологические механизмы, формирующие, например, фантазм абсолютно единого и целостного общества, идею народа, обретающего свое единство в равенстве и свою идентичность в нации, план создания нового человека и т.д. Именно поэтому ничего нет удивительного в том, что процессам демократизации в странах Восточной и Центральной Европы сопутствует подъем национализма, антидемократического популизма, недоверия по отношению к нормам и принципам парламентской демократии, ксенофобия и прочие, казалось бы, «предмодернистские» феномены. Таким образом, нет демократической революции без процессов, имеющих обратную направленность, и крайней точкой этих процессов выступает тоталитаризм. Поэтому тоталитаризм для Лефора, в отличие от многих теоретиков XX в., является не совершенно новым социально-политическим образованием — его развитие и упрочение не обусловлено изменениями в способе производства. Тоталитаризм возникает из политической мутации символического порядка, о чем свидетельствует в первую очередь изменение статуса власти.

В чисто событийном, фактическом ряду можно проследить возвышение некой партии, претендующей на особое положение в обществе в силу того, что она представляет интересы всего народа, что в свою очередь делает ее носителем легитимности и ставит выше закона. Но за этим чисто феноменологическим рядом выступают контуры *новой формы общества*, в рамках которой осуще-

ствляется вновь слияние между сферами власти, закона и знания. Тоталитаризм появляется там и тогда, когда власть не обозначает более пустого места, когда она материализуется в некоем органе. Если образ единого народа актуализируется и некая партия пытается отождествить себя с ним и захватить власть под прикрытием этой идентификации; если отрицается принцип разделения государство/общество, равно как и принцип различия норм, управляющих разными типами отношений между людьми, образами жизни, верований и т.д., — тогда происходит гомогенизация общества, рассматривающего себя как абсолютно самодостаточное, прозрачное, лишенное социальных разделений, а также признаков различия верований, мнений, нравов. В отличие от деспотического общества классического образца, где власть принадлежала одному деспоту или тирану, находящемуся вне социального, в обществе тоталитарном власть царит, как если бы не имелось ничего вне ее, как если бы она не имела границ.

Таким образом, главный вывод Лефора состоит в том, что феномен тоталитаризма не является знаком радикального начала в истории, а представляет собой мутацию в рамках демократического устройства; различия между ним и демократией — это различия внутри того, что Лефор называет «демократической революцией» или «демократическим обретением» (*invention démocratique*). Иными словами, демократия не противостоит тоталитаризму, а включает его в себя как свою *внутреннюю тенденцию*.

Именно здесь, в этом пункте, пролегает различие между лефоровской концепцией и теорией тоталитаризма Х.Арендт, которую Лефор очень ценил, полагая, что именно она открыла многие вопросы современной политической философии и вообще была «одним из тех редких писателей, которые стремятся возратить полный смысл понятию политического»¹³. В феноменологическом восприятии социально-политической действительности Лефора привлекала идея недерминированности человеческой истории, утверждение о том, что социум не является «некой геометрической задачей, в которой множество неизвестных, но нет неопределенности» (Мерло-Понти), что события не обязательно могут выстраиваться как данные одной проблемы, сформулированной в свете одной-единственной научной гипотезы и что будущее совершенно не сулит решения этой самой проблемы. Социальное бытие есть проблема, не имеющая решения; по-

литическая инстанция есть средство «оптимизации» этой проблемы — вот пункт, в котором сходятся взгляды Мерло-Понти, Арендт и Лефора. Однако в вопросе о том, что есть политика и политическое вообще, между Лефором и феноменологами обнаруживается существенное различие. И для Арендт, и для Мерло-Понти, при всех их достаточно значительных расхождениях, политическое ограничивается кругом взаимодействия сознаний, интерсубъективности. Политическое для Арендт возникает лишь как измерение «общего мира», в котором, как некогда в политическом пространстве греческого полиса, люди признают друг друга равными и способны сообща решать вопросы собственного общежития. Политика для Арендт — это не столько господство и насилие, как утверждает западноевропейская традиция, сколько способность и умение действовать сообща, уважая и поддерживая гражданскую инициативу другого. По мнению Лефора, такое понимание политического в феноменологической философии политики препятствует пониманию действительной сущности тоталитаризма. Для Мерло-Понти сталинский режим — только символ трагичности истории, констатация разрыва между дискурсом и исторической практикой. Для Арендт тоталитаризм во всех его исторических формах — это прежде всего исчезновение политического, исчезновение различия между общественным пространством, в котором люди признают друг друга как граждане, и пространством частным, что приводит к формированию некоей области, которую можно было бы назвать «социальной», функционирование и развитие которой управляется господствующим аппаратом. Для Арендт, отмечает Лефор, «политика в некотором роде существует или не существует, ее возникновение здесь и там необъяснимо; оно знак радикального начала; и сверх того, политика возникает здесь и там только, чтобы исчезнуть, не оставляя следов»¹⁴. Для Лефора же, напротив, политическое играет конституирующую роль полагания формы общества, в определении *способа* и порядка человеческого бытия в рамках общества, в обеспечении этой формы и этому порядку устойчивости. Утверждение социальной целостности для него проистекает только из стремления к поглощению «инакости», «Иного», что воплощается в конституирующем обществе конфликте и может быть осуществлено только в воображаемом отрицании внутренних разделений и различий общества. В со-

временном демократическом обществе, по Лефору, «символическое единство социального» проявляется только через конфликт, а его цель — уничтожение всяческих внутренних разделений и противоречий — остается недостижимой, так как полное единство общества может быть отнесено только к сфере воображаемого, и именно этот разрыв между движением и его целью и придает Единству символический характер. В таком обществе принципы и цели коллективного действия постоянно оспариваются, а «пустое место власти» — остается не представимым. В современном обществе носители власти сталкиваются с невозможностью ссылаться и опираться на утверждение социального порядка как истинного, справедливого, необходимого. Никто не может стать «властителем Смысла», обладателем монополии на окончательное политическое решение, которое бы отменяло необходимость процесса постоянной легитимизации. Эти выводы по праву делают Лефора одним из наиболее глубоких и интересных теоретиков демократии и политических мыслителей современности¹⁵.

Примечания

- ¹ *Лефор К.* Политические очерки (XIX–XX в.) М., 2000. С. 19.
- ² Там же. С. 278–279.
- ³ *Lefort C., Gauchet V.* L'expérience totalitaire et la pensée du politique // *Esprit*, 1976. № 7–8. P. 18.
- ⁴ *Ibid.* P. 17.
- ⁵ *Ibid.* P. 18.
- ⁶ *Lefort C.* Le Travail à l'œuvre. Machiavel. P. 381–385.
- ⁷ *Ibid.* P. 382.
- ⁸ *Шмитт К.* Понятие политического // *Вопросы социологии*. 1992. Т. 1. № 1.
- ⁹ *Лефор К.* Указ. произведение. С. 276.
- ¹⁰ *Lefort C.* L'image du corps et le totalitarisme // *Cahiers Confrontation*. 1979. № 2. P. 14.
- ¹¹ См.: *Лефор К.* Указ. произведени. С. 29.
- ¹² *Lefort C.* Complications. Retour du communisme. P., 1999. P. 188.
- ¹³ *Лефор К.* Указ. произведение. С. 11.
- ¹⁴ Там же. С. 77.
- ¹⁵ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».