

## ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

Вопрос о том, какая форма знания, связанная с дискурсом и направленная на общество и политику, является сегодня наиболее эффективной, способной дать ответ на извечный вопрос «как жить сообща?», является одним из приоритетных для политической философии в целом. Ответ на этот вопрос в современных условиях, по всей видимости, осложнен тем, что искать его следует с учетом разнонаправленности современных политических процессов, сочетающих в себе связанные с глобализацией универсализующие процессы и процессы поисков собственной идентичности в этом универсальном пространстве. Специфика современной политической ситуации заключается в том, что к традиционным для общества Модерна политическим конфликтам, связанным с социальными различиями, сегодня добавляются (а точнее, в западном мире становятся едва ли не главной формой конфликта, подменяя собой и вытесняя все прочие) и процессы, связанные с артикуляцией различий иного плана – культурного, религиозного, цивилизационного и т. д. Эти противоречия, зародившиеся в архаические времена и латентно развивавшиеся в Модерне, в постмодерне выходят на уровень политических конфликтов. Тесное переплетение различных политических логик (иногда в рамках одного общественно-политического организма) – логики традиционного общества с естественными иерархиями, логики Модерна с его стремлением к политическим стандартам универсализации и технократизации, наконец, логики постсовременности с акцентированным вниманием к Различию и Иному – и задает сегодня главные ориентиры политического пространства, требующего для своего осмысления новых форм и познавательных стратегий. Какой же тип знания соответствует этому порядку и способен задать параметры эффективного политического действия? И как должны строиться отношения между философией и политикой, как преодолеть извечную альтернативу: либо политика политиков, либо – политика философов?<sup>1</sup>

Высказанная в прошлой лекции В.М.Межуевым идея определить роль философии в публичном пространстве (то есть пространстве, где создаются и функционируют общественно значимые идеи) через идею свободы, собственно и вводит нас в пространство политического – пространство человеческих связей и взаимоотношений, в которых реализуется общественная природа человека и его связанность с другими людьми; это пространство столкновения и борьбы различных интересов, стремлений, воль, разнонаправленных целей и желаний, связанных с пониманием общего блага. Политическое и есть та сфера человеческой жизни, в которой создаются условия для совместной жизни индивидов, основы человеческого общежития.

Что же может сделать в этом пространстве философия, понимаемая как бесконечное творчество смыслов, фундаментальных принципов бытия? Где точка пересечения двух этих миров – мира философии и мира политики?

Ответ напрашивается сам собой, он очень хорошо известен нам, читавшим Платона и размышлявшим над его проектом идеального государства: только философия способна разъяснить нам, что же является общим благом, к которому должна быть устремлена политика. Платон говорит нам в «Поли-

<sup>1</sup> См.: *Ranciere J.* La Méésentente. P., 1995. P. 11.

тике» (а затем и в «Государстве»), что наилучшим правителем и политиком является философ в его способности созерцать сверхчувственное. По Платону, род деятельности политика отличается от всех прочих форм деятельности: правление не может быть деятельностью раба и даже просто свободнорожденного, это не жречество и не царская власть, получаемая благодаря жребии; оно отлично от искусства, науки или производства, которые выступают как «основные или вспомогательные причины в жизни самого государства» («Политик», 287b). «Царское правление есть некое знание» (292b), которое состоит в «умении судить и повелевать» (там же), причем повелевать не неодушевленными предметами, а людьми.

Итак, точка пересечения, казалось бы, найдена: и философия, и политика суть знание. И именно в силу того, что философ обладает особого рода *теоретическим* знанием (он обладает способностью созерцать и постигать идеи и, в первую очередь, идею блага как высшую в иерархии идей), ему доступно и знание *практическое*, то есть «умение судить и повелевать». Таким образом, подлинная политика – та, которая детерминирована философией, определяющей цели политики (достижение общего блага), направляющей ее и освещающей ей путь (в данном случае мы абстрагируемся от очень важной для античной философии этической компоненты).

Как ни парадоксально, но эта традиция, которую мы обозначим как традицию сверхдетерминации политики философией, оказалась необычайно устойчивой вопреки всему. Смысл этой традиции заключается в том, что философия с помощью доступных ей рациональных средств определяет цели и задачи политики, формирует идеал, к которому должен стремиться политик в своей деятельности, что предполагает полную прозрачность деятельности по управлению государством для рациональных средств теоретика. Крайний предел установки сверхдетерминации как раз и состоит в соединении мудрости философа и практического умения правителя. Вопреки тому, что сам Платон после бесплодных попыток личного участия в управлении государством в своем позднем диалоге «Законы» отказывается от идеи правителя-философа. Вопреки проницательной критике своего учителя Аристотелем, который вводит детализированное различие сфер человеческой деятельности и соответствующих им типов знания (*theoria – sophia; poesis – techne; praxis – phronesis*)<sup>2</sup>. По Аристотелю, познание и наука имеют дело с созерцанием сущностей, которые не могут меняться («что начала не могут быть иными»); это царство истины, и главное здесь – «чувство и ум». Иное дело сфера практических дел – здесь мы имеем дело с «сущностями, которые могут быть и такими, и иными», то есть с изменчивым, подвижным материалом; это – сфера принятия решений, но ведь «никто не принимает решений о том, что не может быть иначе». Здесь главное не истина, но *поступок*, а «начало поступка – сознательный выбор», но не как движущая причина, а как целевая, здесь действует воля и суждение. Способность же принимать верные решения Аристотель и связывает с рассудительностью (*phronesis*), определяя ее как «истинный причастный суждению склад, предполагающий поступки, касающиеся блага и зла для человека», как «способность разумно принимать решения»<sup>3</sup>. И поскольку поступок связан не столько с общими, сколько с частными обстоятельствами, то здесь чрезвычайно важен опыт, имеющийся у принимающего решение. Именно к этому «складу» принад-

<sup>2</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика, VI, 2, 133 a27; Метафизика E, 1025 в 15; Топика VI, 145 a15.

<sup>3</sup> Аристотель. Никомахова этика. Кн. 5, 1140в5, 1141в10.

лежит и государственное искусство и рассудительность (*politike phronesis*). Политика – это практика в узком смысле этого слова, но никак не техника, то есть способы применения имеющихся знаний к чему бы то ни было. Она соотносима именно с общим действием (*praxis*), подготовлена диалогом (*lexis*), в ходе которого граждане, собравшиеся в публичном месте (*agora*), обсуждали общие дела полиса. Тем самым политика мыслилась не по модели техники (*techne*), интересующейся только выбором средств для достижения конкретной цели. И политический философ не мог сравнивать свои знания с наукой (то есть с *episteme*), которая занималась общим и устойчивым и не занималась мнением, *doxa*. Политика же, в отличие от науки, как раз занималась этим переменчивым элементом практики и, следовательно, требовала особого, отличного от прочих вида познания, который позволяет анализировать конкретные ситуации (*phronesis*).

Тем не менее, несмотря на аристотелевскую попытку разделения сфер знания и деятельности, на определение политики уже не как особого рода знания или искусства, а как специфической практической деятельности, сверхдетерминация постоянно воспроизводится, и мы встречаемся с нею вновь и вновь. Платоновский правитель-философ нет-нет, да и мелькнет на страницах политических сочинений – то выступит (хотя и некоторыми оговорками) в возрожденческой «Утопии» Т.Мора, то проглянет в облике просвещенного монарха в Новое время.

Коллизия между теоретическим и практическим, философией и политикой достигает своей пиковой точки в эпоху Модерна, который мыслит себя эпохой радикально новой по отношению к прошлому и «пытается осуществить в виде *непрерывного обновления* разрыва нового времени с прошлым»<sup>4</sup>. Этому способствует изменение в самом понимании политики в силу происходящей объективизации, освобождающей субъект действия и познания от всякой зависимости от ценностей человеческого существования. Политика, разумеется, представляет собой особый род деятельности, отличный от научного познания, но главная проблема заключается в том, что сам этот род деятельности мыслится и выстраивается по модели научного знания, характерной для раннего Модерна. А следовательно, сохраняется и главный элемент сверхдетерминации – идея полной прозрачности реальности человеческих взаимоотношений, а также пластичности этой реальности по отношению к всеведущему разуму. В рамках этого видения природа, равно как и человеческое действие, мыслятся как везде идентичные самим себе, а все факты подчиняются вечным и неизменным законам. Вспомним хотя бы введенное Шарлем Монтескье понятие законов как «необходимых отношений, вытекающих из природы вещей»<sup>5</sup>; это определение распространяется абсолютно на все – от божества и сверхчеловеческих существ до человеческих отношений и животных. И главное здесь заключается, пожалуй, в том, что человек способен не просто постичь открывающуюся его взору реальность, но с помощью открытых законов адекватно воздействовать на нее с целью изменения и улучшения.

Взаимоотношения философии и политики здесь разворачиваются как бы в двух плоскостях. С одной стороны, именно в рамках философии начинается переосмысление политического и его автономизация от прочих сфер общественной жизни. В рамках философской рефлексии над положением человека в мире себе подобных рождаются категории, формулируются идеи

<sup>4</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. М., 2003. С. 12.

<sup>5</sup> Монтескье Ш. О духе законов. Кн. I, I. М., 1999. С. 11.

и принципы, без которых невозможна современная политика: прежде всего, идея собственно человеческого происхождения социально-политических институтов и собственно человеческой ответственности за все происходящее в социальном мире; принципы правового регулирования этих отношений; новые понятия власти и государства, суверенитета личности и государства. С другой – философия еще более укрепляется в своей уверенности в том, что философски просвещенный разум способен не только покорить природу, но и реформировать коренным образом общество: «обладая “объективной” истиной и будучи “беспристрастным”, субъект познания знает, как преобразовать познанный предмет в целях его собственного совершенствования, чтобы он более полно и последовательно (непротиворечиво) воплощал ту “объективную” истину, которая открылась “чисто научному” мышлению... Здесь и начинается “проектность” метафизического мышления (ныне называемая чаще “социальной инженерией”»)<sup>6</sup>.

Философ-рационалист предполагал существование некоего общего для всех, универсального ментального пространства, в котором и должно быть подготовлено (с помощью философа) просвещенное решение проблемы. И философия занята особенно тщательным прорабатыванием этого нового символического пространства, для которого первоначально нужно расчистить почву, на которой впоследствии будет возведено здание нового общества, сконструированного по всем канонам, предписанным философией, общества всеобщего счастья и процветания. Не случайно поэтому создание этого нового символического пространства – первый шаг любой революции, открывающий обществу дверь в Модерн. Переименование улиц и площадей, снос старых памятников тиранам, новое административное деление страны, новый календарь или новое время – вот тот набор средств, с которого обычно начинают политическое действие революционеры, осуществляющие политическую модернизацию и расчищающие «строительную площадку», дабы произвести творение *ex nihilo*.

На наш взгляд, сверхдетерминация представляет собой серьезнейшее эпистемологическое препятствие и для философии, и для политики. Ведь, по сути, она ведет к заключению о неполитической природе самого политического, онтологические основания которого философия пытается обеспечить. В рамках политики философия стремится создать различие между «правильной» и «подлинной» (соответствующей истине, научной, философски обоснованной и т. п.) и «неправильной» политикой, пытаясь вооружить политику авторитетом научности (знания в противовес мнению, науки в противовес утопии и т. п.), дабы разрешить апории политического опыта. Иными словами, подлинная, аутентичная политика – та, которая детерминирована философией и наукой. История, однако, показывает, что такого рода политики в действительности не существует – она сводится к утопии либо мифу, тогда как реальная политика отождествляется с «техникой», «технологией» и объявляется неаутентичной. И когда такого рода рефлексия выдавалась за «политическую философию», она чаще всего стремилась редуцировать множественность к какому-либо из многообразных ликов превосходства, к абсолютизированному единству (в какой бы форме оно ни выражалось) и превращалась в теорию господства. Политика в этом случае утрачивает свои сущностные черты, превращаясь в регуляцию не столько собственно политических, сколько моральных (якобинцы), экономических (большевики) или религиозных отношений. Политический организм, полученный в результате

<sup>6</sup> Канустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М., 2000. С. 92.

этих действий, оказывается сродни фукианскому паноптикуму (ибо полная прозрачность отношений, которая требуется для реализации философских или научных принципов в политической практике, означает на практике лишь тотальное господство и контроль), и жизнеспособность его ограничена.

Что же касается философии, то она оказывается дискредитированной самим видом произведенного ею на свет детища, ибо самые благие и справедливые философские идеи на практике оборачиваются своей противоположностью (еще в конце XVIII века англичанин Эдмунд Берк предостерегал: никакие философские идеи никогда не бывают полностью воплощены в действительности; они проходят через толщу человеческих судеб, мнений, интересов подобно лучу света в стакане с водой – преломляясь и видоизменяясь), и ей приходится нести ответственность за то, чего она не совершала. Так было, например, с идеями Ж.-Ж.Руссо, воплощение которых узрели в якобинской диктатуре, и потом на протяжении всего XIX столетия политическая мысль мучительно боролась с руссоистскими понятиями «общая воля» и «суверенитет народа», усматривая именно в них воплощение якобинского террора. Аналогична история и с марксизмом и социализмом, которые оказались «повинными» в 70-летию большевизма и создании тоталитарного государств. И наши современные дискуссии 1980-х гг. о том, «по Марксу» или «не по Марксу» выстраивали мы свое политическое бытие, вполне сродни тем, что велись в начале XIX столетия относительно Руссо.

На мой взгляд, путь к решению проблемы сверхдетерминации политики философией можно усмотреть в новой проблематизации точки зрения практики, которая призвана выявить особенности взаимодействия философии именно с политическим моментом этой практики, ибо сфера политики нуждается в том типе знания, который глубоко укоренен в опыте. Иными словами, речь идет о формировании такого типа рациональности, который бы был отличен как от рациональности позитивной науки, так и от инструментальной технической рациональности.

Как представляется, существенную помощь в решении проблемы сверхдетерминации политики может оказать осмысление политико-философских следствий хайдеггеровской философии. Наверное, главным моментом хайдеггеровской фундаментальной онтологии, прокладывающим путь к новому истолкованию практической философии, было утверждение о том, что познание, вообще когнитивный опыт трансцендентального *ego* не является основополагающим способом отношения человека к миру, «познание есть бытийный способ бытия-в-мире»<sup>7</sup>. Скорее наоборот: познание вырастает из практического отношения к миру. И научные объективации представляют собой результат рассуждений, возникших вследствие соприкосновения нашей повседневной деятельности с вещами<sup>8</sup>. Но если это так, если сфера практического действия остается первичной и основополагающей, то это означает *невозможность рассматривать действие как простое применение теоретического знания к действительности*. И это положение фактически снимает вопрос о сверхде-

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 61.

<sup>8</sup> См., в частности, § 12 и 13 «Бытия и времени»: «...в познании присутствие достигает нового статуса бытия к всегда уже открытому в присутствии миру. Эта новая бытийная возможность способна оформиться в самостоятельную, стать задачей и в качестве науки взять на себя руководство бытием в мире. Но ни познание не *создает* впервые «*commensium*» субъекта с миром, ни такое «*commensium*» не возникает из воздействия мира на субъект. Познание есть фундированный в бытии-в-мире модус присутствия. Поэтому бытие-в-мире как основоустройство требует *предварительной* интерпретации» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 62).

терминации политики, искушение которым сопутствует философии едва ли не с момента ее возникновения и представляет собой серьезнейшее препятствие для развития политического знания, да и вообще политического.

Неслучаен поэтому и возврат Хайдеггера к аристотелевскому разделению сфер человеческой жизни на *theoria*, *poesis* и *praxis*, каждая из которых имеет соответственно свою специфическую форму знания *sophia*, *techne* и *phronesis*. Хайдеггер определяет экзистенциальную структуру *Dasein* скорее через характеристики *praxis*, но подчеркивая при этом его онтологические аспекты и изменяя соответственно иерархию «трех способностей»: фундаментальной модальностью бытия становится не столько *theoria*, которая была главной для Аристотеля, сколько именно *praxis*. Жизнь мглиста, утверждает Хайдеггер, она не открывается полностью для прояснения в самосознании. И именно в силу этого *Dasein* описано Хайдеггером не через саморефлексию, самососредоточенность Я, но через Заботу, то есть понятие, имеющее отношение к практической философии, поэтому столь велика роль, отводимая им той форме познания, которую Аристотель обозначал как *phronesis* (практическое знание, рассудительность).

Позднее Х.-Г.Гадамер, комментируя хайдеггеровские выводы относительно этого типа знания, напишет: «Сегодня ясно, что в этом нашел Хайдеггер и чем его так восхитила аристотелевская критика платоновской идеи блага и аристотелевское понятие практического знания: здесь был описан род знания, в случае которого уже нельзя говорить о возможности окончательной объективации в научном смысле, — это знание, укорененное в конкретной экзистенциальной ситуации»<sup>9</sup>. А в «Истине и методе» он назовет это знание «нравственной рассудительностью», подчеркивая, что она «удивительным образом охватывает и средство и цель, отличаясь в этом от знания технического», что это знание «само включает в себя нечто вроде опыта, больше того: это есть, пожалуй, основополагающая форма опыта по сравнению с которой всякий другой опыт является уже денатурацией, чтобы не сказать натурализацией»<sup>10</sup>.

На этот тип человеческого опыта обращала пристальное внимание и Ханна Арент, очень тонко осуществившая перевод хайдеггеровской экзистенциальной проблематики в плоскость политической философии, используя при этом герменевтический потенциал кантовской философии. В «Критики способности суждения» она прочитала модель непосредственной субъективности, которая, по ее мнению, и является моделью политики. Ведь, с ее точки зрения, политическая проблема заключается в том, что политическое действие должно быть свободным и иметь смысл, разделяемый всеми его участниками. Способность суждения, по ее мнению, «есть специфически политическая способность именно в том смысле, как ее понимал Кант, то есть способность видеть вещи не только со своей личной точки зрения, но и в перспективе всех присутствующих; более того, способность суждения есть одна из самых фундаментальных способностей человека как существа политического в той мере, в какой оно дает ему возможность ориентироваться в публичных делах, в общем мире»<sup>11</sup>. И эту способность Арент сравнивает с аристотелевской *phronesis*. Греки, говорит она, называли эту способность *phronesis* или прозорливость, и рассматривали ее как главную добродетель государственного мужа в противовес мудрости философа. *Phronesis* — это способность видеть вещи не только со своей личной точки зрения, но и в

<sup>9</sup> Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск, 2007. С. 42.

<sup>10</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 381.

<sup>11</sup> Arendt H. La crise de la culture (trad. franç. Between Past and Future). P., 2009. P. 282.

перспективе мнения всех присутствующих, она дает человеку возможность ориентироваться в публичных делах, в общем мире<sup>12</sup>. Из двух моментов кантовской теории эстетического суждения – рефлектирующего и коммуникационного – Арндт делает акцент на последнем, называя его «расширенным» или «репрезентативным» мышлением. Это мышление, которое может быть принято всеми, но не в одиночной, «монологичной» рефлексии, которая следует за объективной уверенностью  $A = A$ , призванной а priori навязать всем силу своего авторитета, но в рефлексии «расширенной», диалогичной, суть которой состоит в том, чтобы встать на точку зрения другого. Иными словами, речь идет об особом методе, приобретающем значимость именно тогда, когда у нас нет объективных гарантий согласия, а ведь именно так зачастую и происходит в политике. И если в нашем сегодняшнем мире нет общего смысла, царит бес-смыслие, а универсальное, закон с его нормативной и организующей силой не заданы, мы должны сами произвести, продуцировать этот смысл и это универсальное в автономном развитии нашей рефлексии и воображения. В этом отношении политическое творчество родственно творению произведения искусства – это творение *ex nihilo*, так как в начале его нет ничего, кроме грубой материи (например, холста или камня).

Этот теоретический шаг, устанавливающий особую значимость практической, собственно человеческой стороны жизни над когнитивными техниками, способствовал не только прояснению отношений между философией и политикой, но и более внятному очерчиванию позиций каждой из них. В частности, он позволил сделать вывод о том, что политика не исчерпывается одними способами разрешения конфликтов и манипуляциями общественным мнением. Примером такого разведения практико-политических и технико-экономических проблем служит, например, осознание того факта, что освобождение от голода и нищеты не совпадает с освобождением от рабского положения и угнетения. Или другой пример: осмысление демократии как нового способа институционализации социального, несводимого к режиму его эмпирического функционирования. Не ставится под сомнение и фундаментальный опыт Модерна, опыт парадоксальный и проблематичный именно в силу того, что он лишен основания, ему присущи хрупкость и непрочность, колебания между его функциональным использованием (полюс административной жизни) и рисками неустойчивости. Поскольку современная демократия есть способ политического бытия в его непрочности, то она сопротивляется любым попыткам ее определения и инсталляции, в том числе и с помощью философских средств. Какие же ресурсы демократических институтов позволяют противостоять современной эрозии политического? Совершенно очевидно, что эмпирические аргументы о демократии как наименьшем зле здесь недостаточны, как недостаточно и апологии демократии во имя консенсуса.

Политика представляет собой, следовательно, такой род деятельности, который невозможно понять и осмыслить, исходя из некоего абсолюта, с которым мы соизмеряем наши реальные – конечные, находящиеся в рамках определенной «ситуации» – поступки. Именно поэтому здесь работа классических рациональных схем весьма ограничена<sup>13</sup>. Заклучая «Левиафан»,

<sup>12</sup> *Arendt H.* La crise de la culture (trad. franç. Between Past and Future). P. 282.

<sup>13</sup> Политические конфликты, отмечает в этой связи Б.Г.Капустин, «не допускают чисто «рационального» их разрешения посредством убеждения одной силой аргументов и добровольного принятия открывающейся таким образом «истины» всеми сторонами конфликта при полном их равенстве. В этом состоит различие <...> между «научными проблемами» и «политическими». Если бы политические проблемы были сводимы к «научным», то политика стала бы (пусть в конечном счете) не нужна» (*Капустин Б.Г.* Критика политической философии. М., 2010. С. 9–11).

Гоббс писал, что «истины, не сталкивающиеся с человеческой выгодой и человеческими удовольствиями, приветствуются всеми людьми»<sup>14</sup>. Политика же, главными моментами которой выступают власть и насилие, имеет дело с «истинами» как раз иного рода – они затрагивают слишком много струн человеческой души, поэтому со стороны философии здесь очень велика опасность «тотализации», стремление к искусственному примирению всего многообразия противоречащих друг другу позиций, интересов, мнений в некоем аморфном консенсусе.

Это – сложная теоретическая ситуация, заставляющая мыслящего политическое мыслить рационально такие политические вещи, как насилие и зло, не укладывающиеся в классические рациональные схемы. Здесь либо политическое понимается в плане специфической рациональности (Хабермас) и, следовательно, особого типа коммуникации (Апель); либо на первый план выходит осмысление зла и порождаемого им господства (Адорно). В первом случае различные теории коммуникативной рациональности отделяют вопрос о политическом от вопроса о политическом зле, и в этом случае политический актор превращается в рационального агента коммуникационных отношений между индивидами, переживающими конфликт специфических рациональных теорий. Во втором случае подчеркивается, что политическое потерпело поражение, свидетельство чему – все политические катастрофы и катаклизмы XX века, именно в силу того «зла», появление которого оно провоцирует. Это фактическое отрицание политического так или иначе связано с осуждением мира Модерна, склонного к легитимации через представление о политическом действии как простой технике коммуникации. Это болезненное противоречие (проявляющееся, в частности, в противоборстве теорий, делающих акцент на публичном пространстве, и размышлениями, артикулирующими политическое сообщество и динамику государства) не только углубляет разрыв между «древними» и «современными», но оборачивается против самой философии, поскольку каждая из сторон парадокса способна породить новые коллизии и противоречия.

В этом отношении весьма показательна позиция Поля Рикёра, который в русле своей герменевтики стремится заставить вновь «заговорить» практический разум, не прибегая для этого к попыткам примиряющего синтеза. Его размышления о политике и политическом не синтез, но своеобразный *хиазм*, понуждающий сначала развести полюса противоречия и осмыслить каждый из них в его полной автономии и противостоянии другому полюсу, а затем «перекрестить», совместить, наложить друг на друга изначально противоположные моменты, но таким образом, что при этом каждый из них не утрачивал собственной автономии и значимости. Критикуя и опровергая или принимая и развивая, он в то же время заставляет философию и политику вести непрерывный диалог друг с другом, с другими формами знания и другими методами постижения реальности с тем, чтобы «повысить статус *лишенной жизни дилеммы до живого парадокса*»<sup>15</sup>. Рикёр не пытается «разрешить» или «снять» это противоречие – оно неустранимо, оно образует тот самый «живой парадокс», составляющий саму суть политического: специфическая рациональность, специфическое зло.

Итак, возвращаемся к вопросу, заданному нами в самом начале: нужна ли политике философия? В самом общем плане можно было бы ответить так. Коль скоро мы представляем политику как соперничество в публичном про-

<sup>14</sup> Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 545.

<sup>15</sup> Рикёр П. История и истина. СПб., 2002. С. 61.

странстве ценностных установок и систем реального символического насилия, как борьбу различных социальных групп за право быть легитимными, как конфликт, неразрешимый неполитическим (то есть без насилия) путем; коль скоро мы полагаем, что политическое рассуждение – это «рассуждение, которое ведется с точки зрения общества, конституированного таким образом, что оно непрерывно должно противостоять трудному выбору»<sup>16</sup>; и если при этом мы отказываемся от идеи сверхдетерминации политики философией, идеи гегемонистского «трансцендентального консенсуса», заменяя его интересубъективным пространством представлений, позиций, мнений, то мы обязаны признать здесь роль философии в ее практическом измерении. Более того, перечисленные факторы делают эту связь необходимой как для политики, так и для философии. И политика, и философия имеют общий корень: они возникают в становящемся публичном пространстве – пространстве, где артикулируются и связываются различные представления, ценностные установки, мнения. Не без влияния политики в философию входит новое понятие интересубъективности, проблема восприятия Другого, идея диалогизма, приходящие на смену классическому «монологическому» (Бахтин) стилю мышления и понимания. «С точки зрения философии – старого мышления, – писал Франц Розенцвейг еще в начале прошлого столетия, – мыслить – это значит мыслить “вообще”, ни для кого, то есть ни к кому не обращаясь (“ни для кого”, читатель, если угодно, может заменить на “всех” или пресловутое “Всеобщее”). С точки зрения Нового мышления, я мыслю, следовательно, я говорю; говорить – это значит говорить с кем-то другим, а мыслить для кого-то другого, причем этот Другой – всегда совершенно определенный Другой, который, в отличие от немого Всеобщего, не только зритель, но и живой участник, способный ответить на равных (...). Различие между старым и Новым, между логическим и грамматическим мышлением заключается не в том, что первое является молчащим, а второе – звучащим; действительное различие состоит в том, что Новое мышление возникает из потребности в другом, или, что то же самое, *в принятии времени всерьез*»<sup>17</sup>. Политика всегда ставила перед философией «тяжелые вопросы», «вопросы-границы», как говорил Филипп Лаку-Лабарт: на каком условии политическое может повлечь за собой философское? До какой степени политическое сильнее философского? И в какой степени политическое не является тем, в чем не прекращает не завершаться философское, со всеми вытекающими последствиями, а именно последствиями господства, которому не видно конца?<sup>18</sup>

Разумеется, у философа (даже у философа, мыслящего и рассуждающего о политических вещах) и у политика, у «стратега» и «интеллектуала» совершенно разная «оптика», сквозь которую они смотрят на мир политического, в силу чего многое видится им совершенно по-иному. И дело даже не в том, что политик несет на себе (по крайней мере, должен был бы нести в идеале) груз ответственности за принимаемые решения, за сделанный выбор. Однако при всем различии позиций философа и политика следует иметь в виду, что философ, мыслящий политическое или даже просто высказывающий философски артикулированное мнение в отношении текущей политики, никогда не занимает позиции «внешнего наблюдателя» – «как если бы меня не бы-

<sup>16</sup> Декомб В. Философия грозных времен // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 213.

<sup>17</sup> Розенцвейг Ф. Новое мышление: несколько дополнительных замечаний к «звезде спасения» // Философия культуры / Под ред. С.Я.Левит. М., 1998. С. 19.

<sup>18</sup> Лаку-Лабарт Ф. Трансценденция кончается в политике // Социо-логос постмодернизма. S/Л' 97. М., 1996. С. 172, 175.

ло». Ведь он – не только мыслитель, но и человек, активно переживающий череду событий своей эпохи (и именно поэтому каждая эпоха дает свой ответ на «трудные» политические проблемы), он – гражданин, не свободный отказаться от своих взглядов и убеждений и всегда подходящий к любому теоретическому вопросу с позиций «предрассудков» своей эпохи. В своих размышлениях он исходит из своей конечности и временности, из движения смысловых возможностей своего времени, «ограниченных хронотопических ситуаций»<sup>19</sup>, изнутри всякий раз определенных, предзаданных возможностей движения и решения философских проблем. Позиция философа здесь не субъективна – она исторична, и эта историчность позволяет каждый раз актуализировать извечные философские вопросы, открывая в них новые грани, новые смысловые возможности. Повторить вопрос Платона, говорил Хайдеггер, не значит вернуться к ответам греков.

Итак, современное мышление о вещах политических предъявляет особые требования к идентичности философа, мыслящего политическое. Мышление о политическом превращается в особый способ бытия-мышления. Это отличная от классического идеала научности погруженность в исследуемый предмет, при которой сам исследователь приступает к решению своих задач, будучи «ангажирован», погружен в контекст собственной историчности с ее горизонтом и проблемной констелляцией. Рассуждая о положении политического мыслителя в современном мире, о его отношении к миру политического и к собственному труду, известный французский политический философ Клод Лефор говорил: «Чтобы сделать моих читателей чувствительными к динамике демократии, к опыту конечной недетерминированности оснований социального порядка, опыт бесконечной дискутируемости вопросов права, мне потребовалось не просто поколебать их убеждения, но их глубинное отношение к знанию, попытаться пробудить в них смысл вопрошания, которое подвело бы их к отказу от идеи “хорошего общества” и одновременно от иллюзии, что то, что кажется реальным здесь и сейчас, совпадает с рациональным. Как можно обозначить этот путь – как философский или как политический? Я бы не смог ответить. Наверняка знаю лишь то, что эта задача, смысл которой постепенно вызревал во мне, вынудила меня к способу письма.., который совпадает с моим способом бытия и который обычно не ставят в вину философии»<sup>20</sup>. В этом проекте речь идет о способе жизни и одновременно о постоянном вопрошании о самих предпосылках мнения и знания, и этот способ бытия обращен исключительно к «делам человеческим».

<sup>19</sup> Махлин В.Л. Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М., 2009. С. 166.

<sup>20</sup> Lefort C. Philosophie? // Ecrire: à l'épreuve du politique. P., 1992. P. 340.