

От редакции

Эту рубрику журнала мы начинаем с публикации монографии Светланы Сергеевны Неретиной и Александра Павловича Огурцова – известных специалистов в сфере истории мысли, философии науки и методологии социального познания.

КОНЦЕПТЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ¹

Светлана Неретина

*доктор философских наук, профессор,
главный научный сотрудник Института философии РАН*

Александр Огурцов

*Лауреат Государственной премии,
доктор философских наук, профессор,
зав. отделом Института философии РАН*

Введение

Концепты в политическом сознании? Что за рыночные термины в политической теории, - скажет человек, знакомый с современным маркетингом. Действительно, для него концепт – это модель товара, выброшенного на рынок, но еще не ставшего массовым. Поэтому-то и говорят о концепте автомобиля, шариковой ручки, компьютера и т.д. В развивающейся экономике (а Россия в наши дни именно такова) вокруг нас масса товаров, до этого побывавших в статусе концептов. Что – и в политике возникли такого рода рекламно-маркетинговые профили? Но сами-то термины – концепт, статус, профили – первоначально возникли и развивались в философии, прежде всего в схоластике, а из философии они проникли в сознание инженеров рынка, формирующих вкус и потребности людей перед тем, как запустить этот концепт в массовое производство, изменить его статус, превратив его в однозначный, но массовый товар, или в предмет утвари, в вещь ближайшего окружения. Концепт можно уподобить сигнальному экземпляру книги, с которым Вы знакомитесь до выпуска его в массовый тираж и в который еще можно внести изменения и даже не допустить до тиражирования. Тогда концепт останется символом, квазиобъектом не

¹Работа выполнена в рамках внутреннего гранта Южного федерального университета № 05/6-33, 2007 г.

осуществленных желаний, тем, что ныне называется симулякром – знаком, не имеющим референта. И это нам знакомо. Сколько изделий, технических и конструкторских новинок дошли до концепта, воплотились в металле, но – увы! – не стали продуктом производства!

Однако, став термином-знаком маркетинга, слово «концепт» исчезло из современной философии. Оно заменено, особенно в англо-американской традиции аналитической философии однозначным понятием, т.е. понятием, имеющим одно-единственное значение и не допускающее каких-то иных толкований. Эта фиксация однозначного значения понятия, отождествившая слово «concept» с понятием, произошла в английском эмпиризме XVII-XVIII вв. и настолько стала устойчивой в сознании философов, что один из авторов данной книги столкнулся с негативным мнением рецензента, написавшего в 1982 г. на полях рукописи о средневековом концептуализме: «Ведь не скажет просто “понятие”, а – “концепт”»? Ему – доктору философских наук, специалисту по средневековой философии не была известна давняя традиция схоластической философии, проводившая различие между концептом и понятием. Философы уже давно, с XII века, выработали тот аппарат, который ныне востребован филологами и специалистами по маркетингу².

Лингвисты оказались более чувствительными к изменяющейся семантике своих слов, осознав недостаточность употребляемых терминов. Они стали широко использовать термин «концепт» при уяснении определенных универсалий естественного языка и речевого сообщества. Психолингвисты, анализируя процесс усвоения ребенком своего «родного» языка и иностранцем языка чужой страны, обратили внимание на речевые сообщества (языковые группы), в рамках которых и осуществляется процесс освоения языка. Иными словами, лингвисты сделали объектом своих исследований не только грамматические (лексические, синтаксические, семантические, прагматические и пр.) нормы систем языка, но и потенции и силы реальных языковых коммуникаций внутри речевых сообществ, т.е. обратили внимание на речь, понимая ее как актуализацию языка, или системы возможных норм. Да и современная философия, обратив внимание на прагматику языка, пришла к тому, чтобы осмыслить коммуникативные структуры сознания в различных его «ипостасях» - от рассуждений до процессов обмена стали объектом исследований с разных сторон. Поэтому-то и возник интерес к осознанию «концептов» и их роли в коммуникациях. Но что нового в этом повороте человеческого сознания к коммуникациям и их структурам? Ведь человеческая мысль, начиная, наверное, с Аристотеля давно уже сделала их предметом своего внимания! Напомним хотя бы «Политику» Аристоте-

² Этот аппарат начал выявляться, начиная со статьи С.С.Неретиной «Образ мира в “Исторической библии” Гийара де Мулэна» (Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1974). На конференции по знаковым системам, состоявшейся в Тарту, ею был сделан доклад «Проблема высказывания у Абеляра», где была выдвинута идея концепта и его отличие от понятия. Доклад был опубликован сначала в сборнике Института философии РАН «История науки в контексте культуры» (М., 1990), а затем в «Трудах по знаковым системам. 24» (Тарту, 1992). Написанная в 1982 г. книга об Абеляре вышла под названием «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра» 12 лет спустя (М., 1994).

ля, его этику или введение И.Кантом категории «отношение» в таблицу категорий. Да и имя К.Маркса не зря вспомнить. Именно он обратил внимание на социальные отношения, не сводя их исключительно к производственным.

В только что вышедшей книге Ю.С.Степанова «Концепты. Тонкая пленка цивилизации» проводится мысль, что понятие концепт родственно понятию в логике, психологии и философии и их можно использовать в качестве основных единиц культурологии. Кардинальное отличие концепта от понятия состоит, по его мнению, в том, что понятие понимается, а концепт переживается. Поэтому в набор рассматриваемых им концептов попали такие концепты, как «мир», «ментальный мир», «слово, «вера», любовь», «радость», «знание», «наука», «число», «страх, тоска», «грех, блуд», «свои-чужие». Сопрягая концепт с переживанием, он исходит из весьма широкой и эмотивистской трактовки концептов. Поэтому, очевидно, лишь некоторые из им проанализированных концептов имеют отношение к политическому сознанию (прежде всего «свои - чужие», «мир», «знание», «наука»). Гораздо более корректное описание концептов дано в «Антологии концептов» [2], написанной авторами из университетов различных российских городов. Пытаясь определить смысл «концепта», они согласны в том, что концепт – основная единица сознания, которая имеет репрезентацию языковыми средствами и вместе с тем обладает невербализированной частью содержания. Среди описанных ими концептов непосредственное отношение к политическому сознанию имеют такие концепты, как «воля», «закон», «обман», «приватность», «свобода», «страх», «язык». В этих двух книгах представлены разные наборы концептов, из которых все же трудно понять, каковы критерии их отбора.

Лингвистическое изучение концептов имеет в России давние традиции. Их продолжение в трудах Н.Д.Арутюновой и в 11 выпусках серии «Логический анализ языка» Института языкознания РАН, в которых представлен спектр концептов не только русского языка и отечественной культуры, но и других языков и культур.³ Д.С.Лихачев тоже говорил о необходимости осмысления концептосферы русского языка и русской культуры. В.П.Макаренко - о необходимости создания «политической концептологии». По нашему мнению, пока еще рано говорить о логосе в динамике и тем более эволюции концептов. Их надо выявить, артикулировать и осмыслить. И речь идет пока о феноменологии концептов политического сознания, т.е. об описании зарождающихся смысловых структур политического сознания в России. Ведь концепт – это завязь новых смыслов, новых идей, новых понятий, инновационных вариантов, воплощаемых и воплощенных в вещи, в политических решениях и дискурсивных практиках. Не зря русский философ, первый заговоривший о концептах в их отличии от понятия, - С.А. Аскольдов называл их «почками» новых смыслов и считал их предметом психологических исследований. Судьбу идеи концепта в современной философии мы еще проследим в специальной главе.

³ Содержание всей серии этих трудов см. [26].

На наших глазах менялась социально-политическая жизнь России – мы привыкали (но так и не привыкли!) к выборам своих парламентариев (практику выборов нам заменили якобы более привычной для русских практикой «преемства»), мы привыкаем к изобилию невиданных нами товаров и языковых терминов из бизнеса, банковского дела, компьютерной и автомобильной техники и т.д. Иными словами, лет двадцать каждый из нас живет не по понятиям, а в мире концептов, которые могут стать понятиями, идеями, теориями, а могут и не стать, могут стать привычным образом жизни, вещами окружающей нас утвари, предметами окружающего нас мира, а могут и не стать.

Предваряя более тщательную историко-философскую реконструкцию, которая будет осуществлена во втором разделе данной монографии, сразу же скажем, что поворот к коммуникациям, их универсализация в философии связана именно с XX веком (причем современная философия вынуждена была возродить схоластику и обратиться к тем понятиям, которые исчезли из новоевропейского – научного – сознания: «сингулярии», «универсалии», «концепт», «дискурс», «пресуппозиция», «статус» и т.д.). Иными словами, в философии уже был «наработан» тот аппарат, который оказался востребованным в современной философии вообще и философии политики, в частности. А теперь даже в описаниях маркетинга. Маркетинг дал новую жизнь старым идеям!

Если кратко и предварительно описать, чем же является концепт, то надо прежде всего отметить, что это – порождающая модель языка, формирующаяся в речи и функционирующая в дискурсе речевого сообщества, выполняющая функции овеществленного образца, кванта смысла и фундаментальной единицы вербального и невербального поведения. Концепт завершает концептуализацию и зачинает новое движение в усилиях человека по рационально-эмоциональному постижению мира вообще и политики, в частности. Поэтому трудно согласиться с М.Эпштейном, утверждающим, что описание концептов не является задачей гуманитарных наук, но позволяет открыть какое-то новое состояние общественной духовной жизни, не нашедшей еще своего имени. Одна из целей данной книги и состоит в том, чтобы выявить разные традиции в исследовании концептов, прежде всего давние традиции истории философии, использовать их в социально-политическом анализе и продемонстрировать те повороты мысли, которые предполагаются при тематизации концептов.

Раздел I. Поворот к концептуализации политики

Глава 1. Концепт политики в исторической перспективе. Автономизация политики из иных областей социальной жизни

Термин «политика» крайне многозначен. Обычно под этим термином имеют в виду совокупность социальных практик и дискурсов, направленных на формирование, развитие, проектирование и исследование правовых и моральных норм, структуры государственно-административных институтов, форм государственного управления, отношений и институтов власти. Историю политики можно рассматривать как 1) процесс вычленения ее из социальной жизни, ее автономизации, 2) выявление специфических ценностей, регулирующих политическое действие и отношения, 3) процесс институционализации политики, приведший к формированию надындивидуальных и сверхколлективных субъектов - правовых институций, репрезентируемых политической системой государства, 4) совокупность актов управления государством, регулируемых или этическими, или юридическими нормами, 5) становление и смена форм политической легитимации политики, когда религия, культура и философия предстают как пути обоснования и средства идентификации политических действий.

Разумеется, что это далеко не все смыслы, в которых употребляется термин «политика». И все же нужно хотя бы кратко и пунктирно проследить этапы существования политической мысли, выделив такие концепты, как *civitas* – общность политической жизни, добродетель, справедливость, долг, искусство управления, социальное и гражданское, сквозь призму которых рассматривалась идея автономии политики. Такое прослеживание необходимо для того, чтобы мы могли отогнать некоторые навязчивые идеи, будто в истории все идет, как идет, в то время как на деле возможности, наличествовавшие и проговоренные в истории, не исчерпаны и не испробованы до сих пор. Одна из них касается способов манипуляции массовым сознанием, другая – способов индивида избегать подобных ловушек.

На первых порах человеческой истории политика вплетена в социокультурный контекст и не вычленялась как специфическая сфера человеческой жизнедеятельности и отношений. Она отождествлялась с общественной жизнью в целом. Поэтому в античности человек трактовался как *zoon politicon* (политическое животное). В ходе развития политической практики и дискурса из жизненно-социальных отношений вычленяется специфическая сфера политической и экономической активности, строятся аналитические конструкции, схематизирующие смысл и направленность социальных действий, в том числе и политических.

Обособление политики в специальную область общественной жизни, формирование специфических политических практик со своими нормами и регулятивами, автономизация политического дискурса, отличающегося и от научно-теоретического, и от философско-этического, и от социального дискурсов, – основная линия в развитии политики, приведшая в итоге к созданию не только философии политики и социологии политики, но и политической науки как самостоятельной области исследований. На первых порах политика вплетена в общий контекст социальной жизни, а политический дискурс – в философско-этический. Политика рассматривалась в контексте космического мироустройства и обеспечения социально-государственного порядка, в который вплетен человек со своими гражданскими добродетелями. Область политики совладала с государством и его управлением, а учение о политике строилось на основе этических принципов справедливости, блага, долженствования.

Наиболее значительные учения о политике в античности развиты Платоном и Аристотелем. Согласно Аристотелю, политика в широком смысле охватывает этику и учение о государстве, в узком смысле – искусство и науку государственного управления [4, с. 1181a 26 - 28b, 1130b 28, 1141a 20 – 29, 1145a 10, 1152b 18, 1153a 23 - 26]. Его труд «Политика» включает в себя исследование наилучшего образа правления, теорию полиса, реальных типов государств, причин их крушения и способов упрочения, описание идеального государства, основанного на справедливости и подлинном благе. Государственное управление рассматривается им как форма политической власти, отличающейся от отношений власти в экономике, или домохозяйстве [5, с. 1255, b 15-20], а функции управления состоят в обеспечении очередности занятий государственных должностей, стремления к равенству и уничтожения всех различий. В упрощенной форме (ниже мы еще вернемся к мыслям Аристотеля о политике) этот способ управления вел к централизации власти, а, как писал Фуко, «всякий знает, что в европейских государствах политическая власть развивалась по направлению ко все более централизованным формам» [54, с. 287]. И на первый взгляд, так оно и есть. Можно проследить дальнейшее стремление власти к централизации при изменении форм правления.

В эпоху Римской республики политика отождествлялась с делами гражданской общины (*civitas*), с Городом (*Urbs*) и с реализацией таких добродетелей, как мужество (*virtus*), справедливость (*ius*), почет (*honor*) и свобода (*libertas*). Законность создает человеческую общность, республику богов и людей [64, разд. I.7, II.4.]. Цицерон в диалоге «О республике» обсуждает вопросы наилучшего государственного устройства, дает философско-этическое обоснование идеи государства с помощью понятия «справедливость», характеризует качества и обязанности правителя-реформатора (*rector rei publicae*), развивает учение Полибия о смешанной форме государственного устройства как наилучшей. В диалоге «О законах» он выясняет сущность права, выводя его из законов природы, рассматривает законы управления государством, причем подчер-

кивает, что закон – мерило права и бесправия, объединитель людей в общество и связующее звено между людьми и богами.

В эпоху Римской империи проблемы политики рассматривались под углом зрения ценностей «вечного Рима», всеобщего и универсального порядка (*taxis*) и источников правовых институций и норм. Поэтому в то время остро стояла проблема легитимации императорской власти и разумности правления. Авторитет был источником власти и права, принцепс не отличался от сенаторов и магистраторов ничем, кроме масштаба авторитета, приобретенного гражданскими заслугами. Император являлся источником права и высшей апелляционной инстанцией. Так, для Тацита правитель – первый гражданин, ему он противопоставляет тирана. Постепенно происходит сакрализация императорской власти, утверждается со времен Августа культ императоров, отождествляемых с солнцем и соединяющих в себе черты боговдохновенного мудреца, пророка, провидца, справедливого правителя и полководца, хотя даже те, кто подчеркивал божественную природу императоров, считали, что, если они забывают свой долг, они становятся тиранами и их убийство оправданно. Религиозные культы императоров, ставших великими понтификами, и были формой легитимации государственной власти в эпоху Римской империи, способом упрочения сложившегося политического порядка.

Политика в Византии отождествлялась с искусством и наукой управления. Так, в диалоге «О политической науке», приписываемом Петру Патрикию (VI в.), рассматриваются законы монархического государства, выборность императора, сената, взаимоотношение церкви и государства, структура органов управления и правосудия. Однако не выборность, а деификация («обожествление») власти императора является для Византии решающей. Для Евсевия Памфила, Агапита, Юстиниана императорская власть – слуга Бога и не ограничена законом, а сам император – помазанник Божий. Вместе с тем возникают достаточно сложные отношения между формами кодифицированного законодательства и установками сознания (обыденного, религиозного, светского и т.д.), которые привели, с одной стороны, к сакрализации власти императора и к его притязаниям быть одновременно и василевсом и священником (можно напомнить переписку императора Льва III и папы Григория II, который подчеркивал независимость *sacerdotium* от *imperium*), а с другой стороны, утверждение независимости друг от друга и целостности двух властей – светской и церковной, одна из которых руководит телами, другая – душами людей (Иоанн Цимисхий, X в.) и отказ от идеи божественного происхождения императорской власти у Плифона, Николая Кавасилы (XIII в.), Феодора Метохита (XIV в.), пришедших к идее переноса суверенитета и полномочий народа императору. Император получал власть из рук своих подданных. Поэтому столь важно было осмыслить качества подлинного правителя и цель политики – заботу об общем благе (как то выражено, например, в сочинениях Константина VII Багрянородного «Об управлении империей», X в., Кекавмена «Советы василевсу», XI в.). Но к этому

времени происходят весьма существенные изменения в структуре власти: публичная политическая власть все более и более эмансипируется, формируются различные политические институты и партии, государственный аппарат, профессиональное чиновничество, вес которых во внутренней политике империи существенно повышается. Соответственно этому происходят изменения и в политическом дискурсе, в котором начинает проводиться различие между двумя видами права – позитивным правом, имеющим дело с гражданским законодательством и управлением магистратами, и нормами власти, которые были представлены императором и определяли характер политического устройства и властных органов, как о том писали Михаил Эфесский в XII в., Димитрий Хоматиан в XIII в. Теократическое обоснование самодержавной власти все более замещалось идеями симфонии между церковной и светской властями и договорного происхождения права и государства

Начиная с античной мысли политическое действие и политические отношения отождествлялись с социальными действиями и отношениями. Политическое действие ориентировано на общее благо, которое представлено в государстве как совокупности традиций, обычаев, моральных и правовых норм. Правовые законы распадаются на две части, одна из них регулирует гражданские действия, другая – систему государственной власти, выборность государственных лиц и т.д. Основание этих законов – в справедливости. Тем самым практика государственного управления укореняется в моральности не только потому, что касается моральных качеств правителей, но и потому, что соотносится со справедливостью актов управления.

Вместе со средневековьем в политической мысли возникли новые проблемы, новые концепты и новые концепты их приложения. Креационизм западной средневековой мысли задавал совершенно иной – религиозно-теологический характер этическому обоснованию политики. Эта мысль исходила из существования двух Градов – небесного и земного и соответственно их двух типов власти – церковной и земной. Политическое действие, выраженное в управлении государством, ориентировано на блаженство и спасение. Бог – творец государства. Поэтому христианство отказывается от негативного отношения к земной жизни и к государству, санкционируя любую власть. «Всякая власть от Бога», – таковы слова ап. Павла. Речь идет не только о естественной необходимости государства, но и о религиозном санкционировании церковью государственной власти. В центре ее внимания находится проблема религиозного оправдания и легитимации социально-политического порядка и определение места человека в нем.

Уже Августин, проведя различие между земным и божественным Градами и связывая первый с себялюбием, а второй – с любовью к истинному Благу – Богу, задал совершенно иную перспективу в легитимации политики государства с помощью сакральных авторитетов, и прежде всего авторитета христианской церкви как мистического тела Бога и веры. Если в земном Граде

«господствует похоть господствования», то в божественном Граде «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуюсь», царствует любовь, радеющая об общем и потому неизменяемом благе, делающая из многих одно сердце», «единодушное повиновение, основанное на любви» [1, с. 63, 70].

В средневековой теологии утверждается идея доминирования духовного начала, представленного христианской церковью, над земным и имперским. Теократическое обоснование власти связано не только с усилиями Карла Великого создать Священную Римскую империю, но и с поисками религиозно-этического обоснования государства, авторитет и деятельность которого были поставлены на службу божественного права, догматов христианской религии и ее предписаний. Линия, соединяющая в себе религиозную легитимацию императорской власти с требованием уважения со стороны власти закона и справедливости, представлена в XII в. у Иоанна Солсберийского, для которого король – образ Бога, он выше закона и сам является законом.

Однако уже в XIII и особенно в XIV вв. начинается процесс автономизации политической власти государства от церковной власти и поиск новых оснований легитимации государственного управления и политики. Это чувствуется в комментариях Альберта Великого к «Политике» Аристотеля. У.Оккам в ряде своих работ – «Краткая беседа о могуществе папы» (*Breviloquium de potestate papae*), «Компендиум заблуждений папы Иоанна XXII» (*Compendium errorum papae Joannis XXII*, 1335-38), "О могуществе императоров и епископов" (*Dialogus ... de imperatorum et pontificum potestate* 3 v., 1343-39) проводил мысль о двух началах и истоках власти: папская власть ограничена, власть принадлежит церкви как общине верующих и авторитет ее обусловлен чистотой веры, светская же власть не нуждается в санкционировании папской властью и император не является вассалом папы. Эта линия, связанная с поисками секуляристской легитимации власти с помощью идеи светского авторитета, справедливости, договора, переноса суверенитета находит свое выражение в работах Дж.Уиклифа «О власти папы» и «О долге государя», Данте «О монархии», который подчеркивал, что «власть империи вовсе не зависит от церкви» [12, с. 310-312], Ж. Бодена «О государстве», который называл государством сообщество семей, усматривал в авторитете и разуме принципы государственного управления, а в абсолютной монархии лучшую форму государственной власти.

В эпоху Возрождения представители так называемого гражданского гуманизма видели в справедливости (*iustitia*) не только моральную и правовую добродетель, но и основание политики. Тем самым политика и система государственно-административного управления получала правовую и этическую санкцию. Сфера политического действия получала у них философско-антропологическое и этическое обоснование, поскольку они подчеркивали достоинство человека, его гражданскую активность, новые этические ценности (наслаждение, счастье, любовь и дружба как средоточие всех человеческих взаимоотношений

и политических сообществ). Государственность и согласие политических сообществ основываются на законности, на равенстве людей перед законом. Политика не просто этически окрашена, она пронизана моралью.

Среди проблем политики, которые обсуждались мыслителями Возрождения, – место человека в обществе, справедливые и несправедливые формы правления, общее благо как ведущая ценность общества-города, наилучшие качества правителя, не превращающие его в тирана, правовые нормы и институции, обеспечивающие поддержание и функционирование государственно-политической системы. Л.Бруни в работах «Восхваление Флоренции», «О Флорентийском государстве» подчеркивал рациональность структуры государственной власти во Флоренции, выборность всех государственных органов, создание магистратур для поддержания законности и правосудия, коллегиальность в принятии решений, обратив внимание на то, что республика превращается в аристократическую олигархию. В предисловии к своему переводу «Политики» Аристотеля он отмечал, что среди предписаний морального учения виднейшее место занимают понимание того, что такое государство и общество, знание того, благодаря чему сохраняется и от чего гибнет гражданское общество, описание различных форм государств, управления ими и путях их сохранения.

М. Пальмиери в «Речи о справедливости» и диалоге «Гражданская жизнь» называл справедливость основой согласия и порядка, выделив два ее типа: 1) «равенство для равных» и «неравенство для неравных», и 2) распределительную справедливость, связанную с воздаянием по заслугам и пропорциональностью налогообложения. Среди всех форм политической деятельности он особо выделял ту, которая совершается ради усиления и блага родины. Д.Манетти в «Речи о справедливости» называл справедливость добродетелью, которой «держится небо и управляется земля и ад» [46, с. 138] и выделял два ее типа – относящуюся к обмену и обращению и распределительную справедливость, связанную с раздачей должностей, званий и почестей. Д.Аччайуоли в «Речи перед Синьорией» называл справедливость универсальной, светоносной добродетелью, направленной на благо других и на общее благо государства. Эта «божественная добродетель, ниспосланная небесами нам» [46, 148] является нормой и мерой любой деятельности человека, тем знаменем, которое указывает лучший и совершенный тип правления. Итак, легитимизация власти на базе концепта справедливости привела к разграничению, по крайней мере, двух типов справедливости, одна из которых имеет отношение к экономическому обмену, а другая – к распределению должностей и ролей во власти.

В дальнейшем в развитии политического дискурса наметились две тенденции, одна из которых, представленная А.Ф.Дони, А.Бручоли и завершаемая Т.Мором и Ф.Бэконом, строила социально-политические утопии о наилучшем государстве, вынося его за пределы политической реальности, а другая стремилась освободить политический дискурс от норм официальной морали. К последней принадлежали Н.Макиавелли, Ф.Гвиччардини.

В противовес политическим деятелям и мыслителям, размышлявшим о государственном устройстве флорентийской республики, в Венеции и Милане реализовалась власть патрициата, например, аристократических семей Висконти и Сфорцы). Поэтому политический дискурс в этих городах свелся или к апологии этих семей, или к культу государственности, долга перед отечеством, святости законов. Г.Контарини в работе «Республика и магистраты Венеции» дал в 1544 г. не только апологию власти аристократической олигархии, но и описание государственно-административных институтов (многоступенчатой системы выборов Большого Совета, Сената, коллегий), причем подчеркивал, что гражданские права принадлежат только свободным, а ремесленникам, торговцам и слугам нельзя доверить власть. Он предлагает определенные меры по укреплению власти нобилитета – знати по крови. Д.Джаннотти в диалоге «О республике венецианцев», написанном в 1525–26 г.г., отстаивая идею смешанного правления (*stato misto*), предлагает меры по реорганизации системы управления во Флоренции, где утвердилась тирания Медичи, т.е. «создать Совет – орган оптиматов, различные коллегии (Совет двенадцати, Совет десяти, судейскую коллегию), сделать пожизненной должность правителя – гонфалоньера. Это и позволило бы, по его мнению, сформировать объединение свободных людей – *citta*».

Автономизация политики от этики связана с именем Н. Макиавелли, который в «Государе» проводил мысль о том, что сохранение власти государя связано с его умением отступать от справедливости и добра [28, с. 344-345]. В противовес ему И.Жантийе в работе «Анти-Макиавелли», написанной в Женеве в 1576г. и испанский мыслитель П.Риваденейра в книге «Христианский государь», вышедшей в Мадриде в 1595 г., не приемля автономизации политики от морали, настаивали на зависимости политики от морали, усматривали благо государства в хорошем правлении и в возникновении согласия всех, стремились дать религиозную санкцию государственной власти. Но даже в католической Испании идея божественного происхождения власти короля встретила оппозицию со стороны, например, Х.Мариана. В своей книге «О короле и об институтах королевской власти», изданной в 1599 г. в Толедо, он провел четкое разделение двух сфер управления обществом: папская власть управляет духовной жизнью, земная власть – мирскими делами. Марианна говорил о возможности их объединения узами любви и взаимного согласия.

В социальной философии Нового времени усиливается тенденция автономизации политики от морали и определение политики как сферы управления государством и гражданских обязанностей и прав человека. Правда, сохраняется и тенденция, истолковывающая политику в широком смысле и включающая в себя этические основания – осмысление общего блага, гражданских добродетелей и т.д. Т.Гоббс, отделяя политику от морали, включает в философию политики анализ таких проблем, как свобода и власть, причины возникновения государства – объединения людей, согласующих их волю и направляющих их к од-

ной цели, причины распада государств и формы государственного правления [11]. Он рассматривал государство как способ преодоления «войны всех против всех», присущее естественному состоянию и как гарант человеческих прав в обществе.

Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате» подчеркивал связь политики как государственного управления с властью и силой, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей, со свободой человека, осуществляющейся в государстве. Д.Локк, проводя различие между естественным и гражданским состоянием, связал политику с изучением возникновения единых политических организмов – государств и с анализом принципов и целей правления (прежде всего сохранения собственности), форм государственного устройства [27]. Естественное право совпадает со здравым смыслом, а свобода с реализацией прав человека на жизнь, собственность и защиту в государстве. Для Монтескье политика – исследование различных форм и принципов правления, причем трем формам правления соответствуют три вида добродетелей: страх – деспотии, честь – монархии, подлинная добродетель – республике.

Д.Юм подчеркивал, что «политика рассматривает людей как объединенных в общество и зависимых друг от друга» [62, с. 81]. В эссе «О том, что политика может стать наукой», «О происхождении правления», «О гражданской свободе», «Идея совершенного государства» он обсуждал достоинства и недостатки различных систем правления, фундаментальные принципы правления, генезис государства, те изменения, которые следует осуществить в английской системе правления, чтобы приблизить ее к наиболее совершенному образцу. Д.Дидро связывал политику с проблемами сохранения власти, которая может быть основана или на насилии, или на согласии народа [51, с. 434-440]. Ж.-Ж.Руссо, различая естественное и общественное состояние, связывал политику с деятельностью государства, отождествляемого с гражданской общиной и социальным организмом. П.Гольбах определял политику как искусство управлять людьми и заставлять их содействовать сохранению и благополучию общества.

То, что политика образует специфическую и самостоятельную область общественной жизни, не совпадающую по своим нормам, ценностям и регулятивам ни с моралью, ни с религией, ни с экономикой, было осознано уже в первой половине XVIII в.: в эмотивизме А.Э.К.Шефтсбери мораль была понята как автономная от политики область, а М.Мендельсон подчеркнул автономность государства от религии, поскольку государство, вводя законы, взывает к силе, обязывает и принуждает, а религия, формулируя заповеди, взывает к любви и милосердию, учит и убеждает. А.Смит отделил учение о государстве от теории национальной экономики, правда, позднее К.Маркс введет политическое измерение в исследование экономической жизни и будет говорить о политической экономии. И. Кант, проводя различие между юридически-гражданским (политическим) и этически-гражданским состоянием, связывал возникновение полити-

ческих отношений между людьми с подчинением их в общественном порядке публичным правовым законам, которые имеют принудительный характер [21, с. 163]. Тем самым сфера политики совпадает у него с гражданско-правовым состоянием, с политической общностью, представленной в государстве и его правовых законах. Для Фихте политика – это применение учения о праве к существующим формам государства. Гегель включает в «Философию права» рассмотрение проблем гражданского общества и государства, но, отождествляя государство с действительностью нравственной идеи, возрождает уже преодоленное этическое обоснование политики.

В этот же период начинает проводиться различие между государством и обществом, каждая из которых становится специальной областью исследований – политики и социологии. Уже немецкие романтики сравнивали государство с машиной насильственной власти, а общество – с организмом. В.Гумбольдт обратил внимание на пределы государственной деятельности. А.Сен-Симон проводит различие между общественной организацией и делом управления. О.Конт – между учениями о функционировании социальных систем (социальная статика) и их развитием (социальная динамика), которые противопоставляются социальной политике – программе социального действия. А.Шеффле провел различие между управлением и политикой, которая имеет дело не с существующими правилами и предписаниями, а с решениями, находящимися в процессе становления и ведущих к новообразованиям. Итак, происходит все большая автономизация политики как специфической сферы общественной жизни от социальной системы в целом, от проблем управления, политической теории от социологии и от теории государственного управления. Правда, и в этот период сохраняется стремление понять политику как прикладную социологию (например, у Л.Гумпловича).

Решающей линией в трактовке политики как самостоятельной сферы общественной жизни в начале XX в. являются различные варианты определения специфики политики как системы властных отношений и институтов власти. Власть оказывается тем феноменом, с помощью которого осмысляется вся область политики. Так, для М.Вебера политика «охватывает все виды деятельности по самостоятельному руководству» [8, с. 644], где главным средством выступает насилие, а целью – власть. Процессы рационализации принятия решений в демократических режимах власти были проанализированы К.Мангеймом. Сам феномен власти получает различную трактовку – или как власти элит, или как власти господствующего класса, или как поля, пронизывающего все виды взаимодействия людей. Так, для В.Парето политика связана с формами правления, движущей силой которых является циркуляция (круговорот) элит. Эта же линия продолжена Г.Моска, для которого политическая наука – это наука о правящем классе или элите. Причем эта форма политического устройства присуща, по их мнению, не только деспотии, но и демократии. Й.Шумпетер выдвигает идею «элитарной демократии». С середины 30-х годов нашего века политика

как наука все более и более отождествляется с исследованием феномена власти. Эта ориентация политики на исследование феномена власти, воли к власти, мотивации любых форм деятельности структурой властных отношений выражает собой те изменения, которые произошли в социально-политической и экономической реальности в XX в.

Если классический капитализм основывался на автономизации различных сфер общественной жизни (политики от экономики, от морали, от культуры), а идеология либерализма отстаивала именно автономность и нередуцируемость политики к другим областям человеческой жизни, подчеркивая специфичность ее норм, регулятивов и ценностей, то в XX в. наблюдается обратный процесс – проникновения политики, отождествляемой с властью, во все сферы жизни. Как заметил К.Шмитт, «области, прежде ‘нейтральные’ – религия, культура, образование, хозяйство – перестают быть ‘нейтральными’ (в смысле негосударственными и неполитическими)» [57, с. 292].

Вместе с определением политики как власти происходит тотализация политики, ее распространение на все области человеческой жизни – от семьи до государства, когда все становится политическим. Шмитт усматривает критерий политического действия в различении друга и врага, в восприятии другого как чужого. Этот экзистенциальный критерий политики показывает, что даже межличностные отношения людей могут быть нагружены политическим содержанием, коль скоро партнер оказывается чужим и даже врагом. С помощью этого критерия Шмитт достигает осознания интересов противоположных групп (классов, партий) внутри государства как организованного политического целого, подчеркивает борьбу между противоположными по интересам групп, даже военную борьбу. Р.Гвардини также обращает внимание на противоположности, существующие в социально-политической жизни между людьми и группами [67]. Наибольшей силы эта тотализация политики как власти нашла свое выражение в тоталитаризме, где политическая власть пронизывала все области жизни и подавлена система разделения властей. Особенности тоталитарных движений и режимов были проанализированы Х.Арендт, Н.Боббио, М.Джиласом. Р.Арон, связав политику с программой действий и деятельностью людей, групп и правительства, предложил типологию политических режимов, дал сравнительный анализ политических систем (прежде всего демократии и тоталитаризма).

В современной политической науке, которая окончательно выделилась из философии и социологии, проводится различие между политической наукой и политической философией как выявлением оснований политики (Л.Штраус), подчеркивается связь политики с опытом человека и культурой общества (Р.Коллингвуд, Р.Оукшотт), выявляются особенности политической культуры демократии, понятой как распределение образцов ориентации относительно политических объектов среди граждан нации (Г.Алмонд), раскрывается значение самоуправления в механизме власти (Э.Кардель), дается системный анализ ди-

намики политических систем (Д.Истон), многообразия политических институтов как механизма власти и подчинения (М.Дюверже), демократии как полиархии элит, сформированных по критерию заслуг (Д.Сартори). В политической науке осознается своеобразие политических систем, не сводимых ни к государству, ни к устройству управления (А.Турэн). Структурный функционализм (Т.Парсонс), исходя из оппозиции процесс-структура, рассматривает власть как ядро политической системы, которое пронизывает все остальные подсистемы общества (экономическую подсистему, подсистему интеграции и поддержания культурных образцов, процессы институциализации власти).

Этой линии, подчеркивающей интегрирующую функцию политики в обществе, экономике и культуре, противостоит другая линия, делающая акцент на конфликтности современного общества с его различными группами интересов, партиями, группами и классами. Так, для Р.Дарендорфа, отстаивающего идеалы нового либерализма и приоритет социального государства, гарантирующего в отличие от политической демократии минимальный уровень цивилизованного существования, конфликт - творческая основа общества. В теории коммуникативного действия. Ю.Хабермаса коммуникация понимается как источник политической власти, а ее легитимность, испытывающая в наши дни кризис, достигается благодаря политической системе. Согласно М.Фуко, власть в обществе рассредоточена и осуществляется из бесчисленных микролокальных точек в сети отношений власти. В противовес институциализму, отождествляющего политику с системой институтов власти, Фуко исходит из допущения континуума власти, где государство является общей рамкой дисциплинарных институтов и отношений власти.

Итак, ведущий тренд в уяснении сути политики заключается в ее автономизации от разных сфер социальной жизни и поиск путей ее собственного определения. Процесс автономизации политики предполагал не только модификацию и даже радикальную трансформацию способов ее определения, но и отказ от прежних отождествлений и способов легитимизации с помощью этики, практического разума, религиозного опыта, включения ее сферы деятельности с такими ее характеристиками, как волевое решение, его осуществление, управление, государственное законодательство, камералистика и т.д. Каждый шаг в самоопределении политики, в отказе от прежних форм ее санкционирования и в поиске новых форм ее легитимизации сопровождался новыми формами отождествлений: определение политики в рамках этики добродетелей сменилось поворотом к санкционированию политики с помощью религии и ее институций, умаление религиозного санкционирования политики привело к правовой легитимизации политики в рамках национально-государственной жизни, определение политики через национально-государственное право сменилось возвращением к новым отождествлениям политики с экономикой и правом, когда стали говорить о политической экономии и о правовой политике, наконец, политика была отождествлена с принятием решений и их реализацией в актах воли элит,

которое опять-таки сменилось идентификацией политики с господством и властью. В ходе таких модификаций и трансформаций смыслов понимание политики изменялось, конечно, трансформировалось и понимание политического сознания. Но ведущей линией в трактовке политического сознания было отождествление его с идеологиями, утопиями и политическими теориями.

Этот долгий экскурс в историю политических идей понадобился для проведения одной линии, ведущей сперва к централизации, а затем к автономизации политики без углубления в существо представленных идей. На это, мы уже писали, обратил внимание Фуко, предложивший другой ход мысли: «о развитии технологий власти, обращенных к отдельному индивиду и предназначенных управлять им последовательно и непрерывно» [54, с. 287]. В качестве примера таких технологий он приводит пастьерство, называя его индивидуализирующей властью. Смысл пастьерства, по Фуко, возникшего в жизни и мысли Древнего Востока (Египет, Ассирия и Иудея), а затем вместе с христианством перебравшегося в Западную Европу, заключается во-первых, в том, что пастьер – это бог или царь, спасающий свой народ через «непрерывное, индивидуализированное и благосклонное участие», заботясь о пропитании, участвуя в каждом отдельном индивидуе, находясь в постоянном бдении. Именно эти общества, «способные на...ошеломляющее насилие», породили многочисленные политические структуры и технологии, полностью перевернувшие структуры античного общества [54, с. 291].

Вопрос в том, так ли это.

Обращаясь к политическим текстам Исократы, Демосфена и Аристотеля, Фуко не находит в них метафоры пастьерства, хотя находит их в пифагорейских текстах и у Платона, которого он склонен в данном отношении причислять к пифагорейцам. Но о чем ведет речь Фуко, анализируя диалоги Платона, прежде всего «Политику»? О том, что пастьером может быть не только царь, но много разных людей, например, врач, учитель гимнастики. И, следовательно, задача политика – лишь обеспечить единство полиса, в то время как в христианстве «пастьер должен отчитываться не только за каждую овцу, но и за каждое из действий овец, за все хорошее и дурное, что они способны сделать, за все, что с ними происходит» [54, с. 297]. В христианстве, по Фуко, отношения между пастьером-Богом и овцами являются отношениями личного подчинения, и это совершенно справедливо, как справедливо и то, что эти отношения индивидуализируются. Знание каждой из овец – частное знание. Исследование сознания и направление сознания оказывались завязанными в один узел причастия Богу при умерщвлении себя для мира. Сказанное относится к раннему средневековью (что под ним понимает Фуко – неясно). В период образования государств в современном смысле слова (очевидно, имеется в виду период с XVI в.), то он не стал периодом «торжествующего пастьерства» [54, с. 301] по разным причинам, хотя она и не исчезла.

Фуко прекрасно понимал фрагментарность своих построений (он, как сам говорил, «не вдавался в подробности» [54, с. 302]), а потому натяжек много и в первом и во втором случае. Если вспомнить Платона, то его диалог «Государство» многое объясняет в идее папства. Оно-то как раз для Сократа (в отличие от Фрасимаха, считавшего, что папство заботится об овцах не ради них самих, а ради блага их владельцев), было наилучшим выражением справедливости (345 с - 345е). Фуко, не желая того, использует в анализе диалогов Платона не «специфическую политическую рациональность, порожденную государством» [54, с. 303], а «разум вообще», выдавая его за «частный тип рациональности». Рациональность власти действительно была осознанной, но не в этих терминах.

Для Сократа с его желанием утвердить чистоту эйдоса, к чему стремился желающий отвесть мудрости, была ясна несправедливость тех, кого он называл софистами, то есть взимающих плату за свое служение. К ним он относил также риториков и политиков. Это действительно «частный тип рациональности». Стремление заработать деньги и получить почетные должности не принадлежали к сократической жизненной мудрости, а потому он желал остаться частным человеком. И папство нельзя назвать средневековым (пусть и раннесредневековым) идеалом, поскольку в варварских королевствах всегда было личное подчинение своему непосредственному начальнику, а потому вассал моего вассала не был моим вассалом, что породило необычайную пестроту личных взаимоотношений между Богом и человеком, с одной стороны, между индивидом и светской властью, с другой, между членом общины и общиной, в-третьих, между господином и слугой, в-четвертых.

Принцип личной свободы каждого действительно отличал политическое средневековье от античности, но одновременно породил и государственное единообразие. Там при едином эйдетическом разуме было политическое разнообразие, а здесь при причащающемся Богу разуме политическая мысль остановилась на монархии. Победила ли она античную мысль? На тысячелетие – да, но потом на основании нового возрожденческого рационализма заставила ее воскресить. И хотя в средневековье и в эпоху Возрождения, как и в античности благо государства предполагало справедливость, все же само управление называлось искусством, то есть техникой, и эту технику применяли курфюрсты при выборах короля, а Макиавелли («Государь») написал специальное наставление, как пользоваться этой техникой. В этом не было ничего удивительного, это были практики внутри некоего единого поля жизни и поля внутреннего ее осмысления. Мысли Сократа не преследовали установлению централизации власти, поскольку основывались на совершенно других основаниях, как не было такой цели и у Фомы Аквинского, ибо и без него мир предстал как теоцентричный, но в то же время живший в условиях противостояния двух мечей – сакральной и светской власти.

И в античности и в средние века люди не работали на нашу современность. Они работали и жили для себя. Пастырь своего вассала, сеньор, скажем Прованса, не был пастырем для вассалов нормандских сеньоров. Эту идею вполне можно признать объективно пригодной и для античности, и для средневековья, и тем более для нашей технологически устремленной на индивида современности. Но сама идея власти не превалировала над идеями Слова, свободы и свободного решения, предопределения, воплощения, спасения, а там – эйдоса, незнающего знания, единого и его отношения к времени, к бытию и пр., если, конечно, все это не свести к власти (говорят же о власти слова), не поддаться редуционистской методологии и не показать возможности независимости дискурса от контекстов (которые не всегда присутствуют в качестве контекстов из-за слишком туманных описаний некоей суммарной вещи), их подчиненности неким принятым практикам.

Однако каков смысл в подобной нивелировке старых и новых практик?

Если не установлены самые жизненно важные и философски осмысленные принципы свободы, собственности, определения человека, самого определения как такового? Иначе мы рискуем «снять историю» даже не дойдя до нее, и найти основания для, скажем ГУЛАГА, которого не было во Франции или Италии, в идее пастырства, а основания Освенцима в предельно развитом рационализме в духе Гоббса, с которого, возможно, началось «политическое новое время» и который речь считал простой регистрацией мыслей, разум счетом, а рассуждение «образует в уме лишь итоговую сумму путем сложения частей или образует остаток путем вычитания одной суммы из другой» [11, с. 58].

Глава 2. Философия и политика как стремление к общему

Философия политики – сравнительно новая дисциплина. Более того, ее можно отличить от другой дисциплины, называемой политологией, на том основании, что философия политики в принципе не занята политтехнологиями, анализ которых входит в состав политологии как дисциплины, но выявлением принципов общего бытия, что изначально роднит философию и политику. Более того, их связывает и то, что в основаниях той и другой лежит состязательный агон, борьба за схватывание того, что в руки не дается, мучительная схватка на грани жизни и смерти, получившая имя агонии и связанная с рискованным усилием понять. Сократ, всю свою жизнь пытавшийся добраться до самой сути главных вещей мира, таких как справедливость, знание, речь и язык и пр., в конце любой своей попытки это осмыслить, пришел в результате к одному только выводу: я знаю, что ничего не знаю.

Напомнить о том, что политика вновь вошла, как во времена Аристотеля, в состав философии заставил XX век, на флаге которого написаны два слова – Освенцим и ГУЛАГ (создание разного типа бомб, массовый террор – акты, продолжающие линию этих событий, поскольку их осмысления нет). Эти два

разных события, которые, разумеется, надо рассматривать отдельно, отставив в сторону политиканские соображения о поражении левой или правой *философской* мысли, если мы хотим заниматься собственно философствованием начала, у которого нет сторон, изменили само философствование.

Крен в сторону истории философии можно объяснить тем фактом, что ужас, исходящий от этих двух событий, не преодолен. Мы видели статью с названием «обжить катастрофу». На наш взгляд, катастрофа не обживается. Она меняет разом все. И зная о том, что разом изменилось все, но не зная, во что это изменилось в мысли, философ преобразился в специалиста, но не по универсам, по истории, с одной стороны, и по политтехнологиям, с другой. Этим можно объяснить и крен в сторону истории философии и крен в сторону философии политики. И та и другая – щели, в которые можно нечто подсмотреть, закрывшись от ужаса. Исключение составляет философия М. Хайдеггера, которая не случайно возымела такой успех, поскольку заставила обратить внимание на ужас, правда не персонифицированный и такой, что произнесенный звуками речи он уже ужаса не вселяет. Молчание философии в данном случае как раз и обусловлено неуместимостью этого ужаса, переживаемого всем существом человека, нутром, незадетыми мыслью прожилками, в мысль как свидетельство ее глобальной отделенности от бытия, от ее некорреспондентности с ним. Ведь и Хайдеггер, осмелившийся поднять веки бытия, все же не заглянул в его глаза.

Это, видимо, чувствовал Р. Декарт, не переживавший ни Освенцима, ни ГУЛАГА, но пытавшийся проникнуть глазами во все соединительные ткани человека. С этим, по-видимому, связан долговременный отказ от публикаций, писание в стол. Философия – человеческое стремление, а здесь задачей было уничтожение человечества, представленное как один народ. Если вся философия может быть представлена как политика, если даже Бог может быть описан только как Благо, как Красота или Ум, если один Сократ представлял всю философию, то почему бы одному народу не представить все человечество? Философия молчит.

Декарт, заставивший обратиться к естественному свету разума, предполагал возможность невозврата к метафизическим корням: дисциплины, и какие дисциплины – медицина, механика, этика! – рвутся ввысь. И вот уже медицина стала механикой, как и этика. Их взаимопревращение в XX и XXI веках столь ощутимо, что вновь надо идти на поиски своего собственного, своей собственности и своих прав. В молчании философии, ищущей всеобщих оснований мира, скрыта небывалая сила. Политика как общее дело людей – поверхность этих всеобщих оснований. Попытка через это общее дело понять дело всеобщего и заставила создать философию политики. Она требует включения этого дела в опыт мысли, без которого все разговоры о метафизике в философии, больше – о самой философии несостоятельны, и она, поскольку стремление остается, долго будет вынуждена влачить тягостное существование.

Многие философы сейчас обращаются к кризисным эпохам именно ради приобретения этого опыта. Разрушение Карфагена сродни геноциду. Библейский потоп еще хуже. Но в религии есть вера. Есть вера и в философии: любой акт полагания – верующий акт, осмысленный как акт, положенный разумом. Найти корень такой подмены веры разумом – это, возможно, оказать неоченимую услугу и вере и философии. Но вера в данном случае – не религиозная вера, это, как и разум – способ понимания.

Поэтому вызывает сомнение иногда возникающее желание осуществить *синтез* философии, экономики, политики, социологии, прежде всего потому, что такого рода синтез предполагает отношение к философии как дисциплине, в то время как в ее задачу, в задачу стремления к мудрости, если уж оставлять за философией имя философии. Входит, повторим, выявление всеобщих оснований, которыми вовсе не обязаны заниматься прочие науки. Если исходить из такого понимания философии, как занятия принципиально недисциплинарного, а потому в известной степени непрофессионального, – поскольку философ, следуя к началам, ставит себя в точку неопределенности, в ту точку, где начал еще нет, и они еще только могут быть, – то нельзя исходить при исследовании любого феномена с позиций какой-нибудь *школы*. Под школой понимается часто не ее исконное значение *остановки* с ее попытками терпеливого взглядывания в вещь, а строго определенный набор уже сложившихся представлений и правил. Тем более что расколдовывание мира, начатое в XVII в., когда древо философии обратило свои ветви к естественному разуму, в XX в. завершилось «новым очарованием мира», провозглашенным И.Пригожиным, проанализировавшим термодинамику неравновесных систем.

Многие философы пытались в разное время дать определение философии, но всегда получалось так, что они давали определение своей философии, того, как они понимают философию. М.М.Бахтин – через идею поступка, В.С.Библер – через идею диалога культур, М.К.Петров – через лингвистику и номотетику. Мы сейчас упомянули несколько российских имен (можно назвать и другие) только потому, что они – свои, что они языком своим ближе к нам. И они не менее чем западноевропейский опыт (о котором говорят как об истинной философии, у которой нам бы надо учиться, а потому зачастую вместо собственной мысли нам предлагают плохо изложенную европейскую⁴) свидетельствуют моменты расставания философии с метафизикой. Такое состояние совершенно справедливо назвали кризисом философии, который случается тогда, когда предмет философии, сама истинность, исчезает из поля зрения, оставляя философам одно стремление, которое, лишившись телеологичности, направляется не по старому сократическому обычаю на то, не знаю что, а на написанную, данную историю философии, представленную в качестве пакета знаний, тем самым облегчая задачу поисков неведомого «X», находя и сводя разные филосо-

⁴ Сам европейский опыт философствования можно свести к древнегреческому, не позволяя собственно мыслить себе самому и словно бы перелагая на «их» плечи тяготы мысли бытия.

фии друг к другу, архаизируя новые мысли или модернизируя старые, в зависимости от поставленной перед собой задачи, переводя философствование в игру ума.

Однако (судя по конкурсам в вуз) по-прежнему остается древнее и всегда новое любовное стремление к мудрости, несмотря на скептические переопределения философии как специальности, занимающейся универсумами, и пр. Чрезвычайная страстность нынешней политики, изменение политической карты мира, политических состояний разных стран особенно в свете глобализации словно бы естественное указание на ту точку напряженности, в которой, как многие посчитали, могли разместиться если не мудрость, то те усилия философов, жаждущих их применения. И в этом смысле политика есть уже не предмет философии как некоей философии, которая каким-то боком стала анализировать эти политические состояния, а сама является философией. Политика является не какой-то неведомо какой политикой философии, но философией как политикой, как одним из фокусов, через который она может явиться вся, подобно тому, как Сократ являл собою саму добродетель, или Красота, Благо и пр. у Псевдо-Дионисия Ареопагита целиком предъявляли Бога.

Кажется, что это более интересный способ схватывания политического целого как только всегда начинающегося *опыта мысли*. Это и есть собственно концепт, не понятие или термин, к которому жестко привязывается некое политическое состояние, от которого его потом трудно оторвать и через который его можно соотносить с Сократом или Хайдеггером (редуцировать к Сократу или Хайдеггеру, а то и к обоим вместе), а именно завязь чего-то нового, с чем мы еще не имели дело и что рождается на наших глазах, меняя форму и очертания, ломая старую терминологию, вводя в нее новое содержание, придавая этим ситуациям новый смысл, оставаясь при этом внутри старого языка, который с трудом расстается со своими завоеваниями.

Говоря о рождении нового, мы говорим о свободе этого рождения, не обусловленной никаким решением (никакого решения еще нет). Это не *arbitrium liberum* – *свобода выбора*, а сама *libertas*, *свобода*, которая персонифицирована в том, кто ведет дело начинания. Как правило, о том, что начинание и есть свобода, не говорится, это подразумевается как само собой разумеющееся, знание такой свободы воспринимается как сама способность мыслить. Однако состояние свободы – не только состояние мысли, оно требуется и для определения социального и политического статуса человека. Определение теоретического статуса любого человека как свободного в Западной Европе завершилось в эпоху Просвещения созданием Общественного договора, в России формально во второй половине XIX в. отменой крепостного права, признавшего природное равенство людей (юридически значительно позже, когда равные права с мужчинами получили и женщины). Однако слова о свободе последние два десятилетия произносятся часто в связи с политическими статусами стран друг относительно друга и соответственно людей. При смене власти в России в 1991 г. всем

входившим в ее состав народам было обещано столько суверенитета, сколько те смогут его взять.⁵

Само это вынесение суверенитета заставило обновить старую проблему свободы, поскольку свершилось это на почве политики, изначально предполагающей *выборы*. Даже исполняя некую политическую, пиаром обставленную акцию, выбирающий поступает *или* как стадный человек (*animal*), покорно поднимающий руку как жест согласия с тем-то и тем-то, и такого человека-специалиста принимал любой институт как целое, выживший в условиях всеобщей жестовой согласности и выживший, как институт, только полностью слившись с властью, не выбирающий и не выбиравший (примером могут служить разнообразные философские институты); *или* как индивидуальный, собственный, свой, и это означало выдавливаемость мыслителя-одиночки из любого института, а если он там некоторое время оставался, это означало, что до него не дошли руки. Большая часть таких одиночек или металась с одной работы на другую, или (меньшая) эмигрировала, или отправлялась в ссылку, а то и в лагеря. *Ни в одном философском институте не было возможности сохранения философии*, хотя были отдельные *историки философии*, умело редуцировавшие понятия друг к другу и успешно проводившие в дело мысль о том, что история философии и есть сама философия. Нет никакой уверенности, что мог сохраняться и философский профессионализм, если таковое слово вообще может быть привязано к философии. *Ибо философия, если это философия, настолько по сути непрофессиональна* («я знаю, что ничего не знаю»), что сохранять здесь можно только некий тезаурус сведений; осмысление же и постановка проблем внеконфессиональны, внеинституциональны и даже внешкольны, если под школой понимать попытку некоторых философов проработать некую проблему, отталкиваясь от определенной философии. Но поскольку каждый создает свою всеобщую философию, то они выступают как отдельные философии, каждая – начинание, поэтому при единстве стремления мир оказывался множественным и поэтому же вопрос об истории весьма серьезен.

Ибо есть история и история.

Глава 3. Философия как стремление к смыслу и как порождение смысла

Кадм, сын финикийского царя Агенора, который считается первым, кто открыл письменность для продления памяти о прошлом времени и для взаимной связи людей разных возрастов и эпох, можно сказать, был и первым историком. Но обычно, когда говорят об истории, имеют в виду документально под-

⁵ Почему-то при этом вспоминается реклама банка «Империал» об осаде некоего города неким конунгом, разрешившем покинуть город женщинам со всем самым ценным для них – те взяли с собой израненных мужей. Вот эта свобода решения взять столько суверенитета, сколько можно, напоминает этих израненных мужей, ибо сама свобода за советские годы была настолько изранена, что спасти ее можно было только при условии такого выноса.

твержденную историю, историю свидетельств, всеобщую (всемирную), христианскую. Эта история в XIX в. была обмирщена и «онаучена», разбита – на образец науки – на дисциплины, оснащена не только Божественным законом, но и мирскими законами, получившими имя законов истории, чаще всего связанных с формационными и экономическими марксистскими законами [36].

Отсюда до сих пор сохраняются неизжитые параллели «капитализм – социализм», «материализм – идеализм», «демократия – диктатура» и пр. Метафизика при этом присутствовала всегда, ибо всегда – в западной ли, в восточной ли Европе – велись разговоры о существе-сущности власти, пояснения к этому существу, попытки дать определения власти, народа, права, описания форм собственности. И это было не только в России, но и в западных странах. Другое дело, что иногда эти описания-определения выражали суть дела, чаще же они были всего лишь метафорами, не относящимися к реальной жизни. Так, вряд ли кто, кроме сентиментально настроенных носителей «пятого пункта», всерьез верил, что в России к 70-м годам XX в. сформировалась новая общность «советский народ», слишком быстро развалившаяся уже в середине 80-х. Это, если и имеет какое-то отношение к понятию истории, то точно не к марксистским законам, а к некоей болезни истории, к ее вырождению, к замещению ее некоей виртуальностью, словом, не имеющим референта, но воздействующим на разум так, словно речь идет о реальности. Вот здесь мы действительно столкнулись с забытым христианским представлением о мире, сотворенном из двух природ, одна из которых божественно-благая, другая – ничто, которая и отнимает от первой ее благо.

Но неужели история связана с философией лишь постольку, поскольку в ней рождались философы? Для того ли надо изучать опыт их мысли, чтобы не повторять его и суметь начать новый как бы с чистого листа? Но тогда зачем вообще память? Очевидно, что речь идет не о точном повторе опыта: этого сделать нельзя, ибо иначе мы имели бы дело с тождеством, и это вело бы к тому, что истории как памяти нет, а раз у нее нет памятных следов, меток, регистрирующих ход мыслей, то нет и самой истории, и времени, поскольку время осознается в том числе и как память.

История – хранитель не только следов событий, но, может быть, прежде всего невостробованных смыслов. Смысл же подразумевает самое изменение выраженной словами мысли, ибо постоянно меняющиеся значения слово и мысль – другие в разные моменты своего выражения, они всегда больше тех наличных знаков, которыми они выражены в каждый данный момент высказывания или мышления. Поэтому история – не просто регистратор событий, она – такой хранитель смыслов, который может проявить себя в каждый момент времени не по-новому (это могло бы вести к редуционизму), а как только сейчас понятый и рожденный. Она сродни реке, в воды которой нельзя ступить дважды.

История – спасение для цепляющегося за нее от ужаса неведения настоящего, и она же – то, что открывает этот ужас перед мужественно глядящим в неизвестное будущее, никогда не несущим с собой того настоящего, в котором был первый, прокладывавший дорогу, но всегда несущий с собой то *своё* настоящее, в котором рожден испытующий ее.

В свое время Платон в диалоге «Парменид» составил непривычную линию движения времени для впередсмотрящего: это не прошлое → настоящее → будущее, а настоящее → прошлое → будущее. При этом тот момент времени, в который появился человек, идущий вперед, не исчезает ни в прошлом, ни в будущем, он всегда при этом человеке [452, с. 152cd.]. Потому любой человек – всегда не «тот» человек. Как говорил Петр Абеляр, «тот» – не «этот». И потому бессмысленны любые попытки снять историцизм в любом виде знания. Тем более в политике, которая всегда актуальна, но которая постоянно находится в споре с предшественниками.

Критик историцизма Лео Штраус, один из ведущих представителей политической философии, полагал, что «типичный для XX в. историцизм требует, чтобы каждое поколение заново перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее» [цит. по: 44, с. 14]. Перетолковывание для Штрауса имеет смысл изменения, отвержения постоянства в человеческой природе и зависимости от будущего. Гадамеровский смысл интерпретации, предполагающий захваченность узнаванием, которое есть ты сам и которое обладает «доверительной интимностью» и опознается как *своё*, здесь не учитывается. А потому смысл интерпретации оказывается суженным, возможно, действительно ведущим к политическому конформизму. Но опознание в прошлом своего, собственного устанавливает с ним партнерские отношения, носящие характер взаимопомощи и взаимообоснования, в диалоге с которыми между ними, за границами обоснований вырастает новая вещь, применительно к политике – новые политические взаимоотношения. Возврат к прошлому (новых поколений и новых социальных сил) оказывается возможным в силу плохо опознанного своего, в силу вялости усилий своего собственного. А то, что «постоянное в человеческой природе и в истории» сохраняется, свидетельствует наличие одних и тех же форм правления – установленных древними монархии, тирании-деспотии, олигархии, демократии в их отклоняющихся от образцовых формах. Более того, при любом строе любой эпохи основополагающими остаются отношения к праву и собственности, связанные с отношением людей друг к другу.

Философия как политика не только для нас сейчас приобретает уникальную значимость. Она таковой была всегда в моменты разломов, иногда в прямом смысле слова. Достаточно напомнить крито-микенскую трагедию, в результате которой мир получил универсально-понятийное мышление [см. об этом: 41] и все формы правления, которые существуют в западной части мира до сих пор. Ибо все эти формы – и монархии, и аристократии, и политики – основаны на этом универсализме и иерархии властей (достаточно почитать

Платонову и Аристотелю «Политии») и часто отмечены не геологическими катаклизмами, но уж точно катаклизмами мысли и социальности. Можно вспомнить и Гоббсова «Левиафана», рожденного в момент революционного кризиса в Англии.

Глава 4. Концепты политического сознания: от моделей рефлексии к моделям коммуникации

В истории политической философии сосуществовали и сосуществуют альтернативные линии в трактовке политического сознания, будь то личности, группы и даже общества. Одна из них делает акцент на прозрачности сознания, его подвластности рефлексии, на определении бытия через процедуру рефлексии. Характеризуя политику как контролирование актов деятельности и ее результатов, этот подход исходит из того, что контролю сознания подчиняется все и вся в социальной жизни. Цель политического сознания – уяснение и осуществление контроля за социальными процессами и напряжениями, избавление общества от деформаций и кризисов, выявление глобальных проблем и глобальных кризисов (экономических, экологических и др.) и, наконец, осуществление контроля за собственным поведением и межличностными отношениями. Итак, при таком подходе акцент делается на ясности, открытости, транспарентности (конечно, не для всех, а лишь для вышестоящих инстанций) и на контроле за социальными явлениями и процессами.

Вторая линия в политическом сознании обращает внимание на существование в любом сознании нерелексивных слоев, не поддающихся релексивному контролю процессов, образующих скрытое ядро познания и самосознания. Эти скрытые, не поддающиеся релексии слои сознания могут по-разному называться – бессознательное, предустановки, предрассудки, фоновое знание и т.д., но существенно то, что они не просто фиксируются в сознании, но и осознаются их фундаментальная роль в сознательных актах.

И. Берлин обратил внимание на использование в политических исследованиях различных моделей – от заимствованных из естественных наук до собственно гуманитарных: «научная процедура нацелена в первую очередь на то, чтобы создать идеальную модель, с помощью которой можно проанализировать определенную часть реальной действительности и, так сказать, привести ее в соответствие с этой моделью; так, чтобы эту действительность можно было описать и проверить в терминах ее отклонения от модели» [7, с. 48]. В картине мира, создаваемой науками, существует одна или несколько моделей или парадигм, которые определяют как содержание, так и форму убеждений [7, с. 97]. Различая концепты, категории и модели, среди моделей в сфере политики Бер-

лин перечисляет такие, как общественный договор, патриархат, органическое общество, негативная и позитивная свобода и др.⁶

Модели рефлексии в политической философии. Рефлексия — понятие философского дискурса, характеризующее формы концептуализации и теоретической деятельности человека, которые направлены на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия в конечном счете есть осознание *практики*, мира культуры и ее модусов — науки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле рефлексия — способ определения и метод философии, а философия — рефлексия *разума*. Рефлексия мышления над предельными основаниями знания и жизнедеятельности человека составляет собственно предмет философии. Изменение предмета философии выразилось и в изменении трактовки рефлексии. Рефлексия имеет два смысла — размышления, объективирующегося в языке, действиях, в том числе и политических, и произведениях культуры, и собственно рефлексии, размышляющей об актах и содержании чувств, представлений и мысли.

Одной из проблем, поставленной в связи с процедурами рефлексии, была возможность существования дорефлективного и в принципе нерелективируемого опыта. Если классический рационализм, фиксируя сферы аффектов и воли, все же не допускал существования до и внерефлективного опыта, постепенно расширяя сферу действия рефлексии от восприятия до воли, коль скоро рефлексия предполагает усилия мысли и воли, то иррационализм подчеркивал нередуцируемость непосредственного опыта, его изначальность и неподвластность рефлексии. Нередко рефлексия отождествляется с процессами самосознания, самопознания, самопонимания и понимания *Другого*, хотя уже давно в истории философии акты самосознания относились к антропологии и психологии, а акты рефлексии — к способам организации и обоснования мышления, ориентированного на постижение истины, и тем самым к внеличному, трансцендентальному и божественному знанию.

Выдвижение идеи рефлексии и ее приложение к познавательным актам было связано с метафизикой света и с трактовкой знания как "естественного" или "божественного" света разума. Особенности рефлексии являются 1) ретроспективность, предполагающая, что мысль поворачивает назад к опытно-постигающему субъекту, 2) делает объектом размышления его акты и их содержание, 3) противостоит созиданию и предметно-практической деятельности, 4) продуцируя свою субъективность 5) и проводя отстраненную дистанцию между тем, что рефлектируется, и субъектом рефлексии. Метафизика субъективности, рассматривавшая рефлексии как мышление о мышлении, противопоставляется в современной философии онтологической интерпретации актов понимания, неотторжимых от той действительности, с которой они сопряжены и которую

⁶ Об этом различии И.Берлина см. [71]. В переводах на русский язык работ И.Берлина это различие исчезло, хотя в ряде работ оно фиксируется (например, в диссертации О.Л.Мартыненко [30, с. 4, 16]).

они выражают. Мышление трактуется как мышление-в-потоке жизни, а дистанцирование, в которой делается акцент на рефлексивной трактовке мышления, рассматривается как ограниченное и требующее деконструкции.⁷

Как мы видим, существовали и существуют различные исторические формы интерпретации рефлексии. Между ними существовали не только расхождения, но и определенная общность. В этих разных способах мысли речь идет о том, как разум мыслит самого себя, как мышление делает себя объектом своей мысли. В античности рефлексия – это способ самопознания, самосозерцания мудрости, постижения предмета как чего-то единого. Акцент в этом способе мысли делается на созерцании. Для христианства рефлексия – это способ общения человеческого ума к божественному на пути к вере. Здесь уже акцент делается на вере, а интеллект является вспомогательным средством в постижении универсалий и в причащении к Богу. В новоевропейской философии рефлексия противопоставляется внешнему опыту и, будучи способом познания мышлением своих действий, является характеристикой внутреннего опыта. Основная цель новоевропейской философии – достичь контроля и рационализации в мышлении его собственных действий. Поэтому наряду с психологической рефлексией (самосознанием, самонаблюдением, интроспекцией, внутренним опытом и т.д.) выделяются *методологическая рефлексия*, направленная на выявление и описание процедур, операций и уровней интеллектуальных усилий (аналитические методы, синтез процедур, эксперимент, сравнительные методы и др.), социально-политическое самопознание, постигающая начала государственно-правовой жизни и т.д. В рефлексии новоевропейские философы усматривали источник моральной идентичности личности, т.е. не только тождества человека с самим собой, но и идентификации личности как морального субъекта. Существуют различия в трактовке сферы действия рефлексии: для Локка подвластны все действия нашего ума, а для Лейбница – мышление сталкивается с нерелективными и принципиально нерелективируемыми слоями сознания.

В немецком идеализме рефлексия была противопоставлена созидательно-практическим актам. Это нашло свое выражение в противопоставлении Я и не-Я у И.Г.Фихте, в противопоставлении отчуждения и рефлексии у Гегеля, в противопоставлении бессознательного существования духа в природе и раскрытия его в историческом процессе у Шеллинга. В отличие от романтиков, которые видели в рефлексии единственный и универсальный способ развертывания сознания, немецкий идеализм существенно ограничил сферу рефлексии, сначала противопоставив ее созиданию и объективации, а затем выявив ограниченности рефлексии, приписав их рассудку, различаемому от разума (вычленение абстрактных оппозиций, их наращивание и уход рефлексивного анализа в бесконечность). В противовес немецкому идеализму существовала и иная философская традиция, которая подчеркивала значимость нерелективных процессов (философия чувства и веры Ф.Якоби, антропология любви Л.Фейербаха, двой-

⁷ См. статью «Рефлексия» в [61].

ная субъективность С.Киркегора, одна из которых в принципе не коммуницируема, философия воли А.Шопенгауэра, философия бессознательного Э.фон Гартмана и др.). В конце XIX в. уже осознается, что не все и вся поддается контролю и рефлексии, которая имеет свои границы.

Но при всех расхождениях философской мысли существовали и определенные пункты единства мысли в трактовке рефлексии. Она обеспечивает *контроль* за действиями не только теоретического интеллекта и практического ума человека, но и является гарантом их постижимости (интеллигибельности, как сказал бы Кант). Рефлексия основывается на *открытости* (транспарентности) как сознания другого человека, так и созданного людьми мира культуры и социально-политических форм – норм права и морали, имеющих интересубъективную и даже объективную значимость. При всех различиях в трактовке способностей человека (самосознание, понимание себя и понимание другого, интеллект, рассудок, разум, воображение, переживание, чувства и т.д.) философы и психологи были единодушны в том, что рефлексия противостоит нерелексивным и нерелективируемым актам, таким, как страсти, интуиция, переживания, чувство надежды, страха и др. Лишь в XX в. то, что еще в XVIII в. считалось нерелективным, стало пониматься как поддающееся релексивному анализу. Поэтому в сфере последнего оказались как переживания разного рода (да и сама рефлексия стала трактоваться как переживание), так и различного рода эмоции и чувства (например, надежда стала трактоваться у Э.Блоха как принцип надежды, объясняющий утопические формы сознания; страх понимается у Хайдеггера как онтологическая характеристика бытия-в-мире). Прежнее различие научного сознания с его принципом рефлексии и утопии, основанной на несбыточных надеждах, преодолевается и в каждом философском, научно-теоретическом, так и утопическом элементе.

Философия политики и возникшая политическая наука широко использовали тот категориальный аппарат, который был наработан в общей философии и методологии науки, прежде всего понятие рефлексии. При таком подходе цель политического знания формулировалась как рефлексия политической жизни, политических установок и ориентаций и, наконец, собственно политического сознания. Исходная позиция трактовки политического сознания – открытость и прозрачность социального мира «модернити», обусловленные открытостью и прозрачностью релексивности, на которой это общество основывается. У защитников этой позиции не возникает даже тени сомнения в том, что релексивность, которая, по их мнению, составляет ядро современности не оставляет никаких нерелексивных и не поддающихся рефлексии слоев сознания и соответственно мотивов человеческой деятельности, возникающих социальных институтов, процессов, уровней общественной системы. Все и вся подвластно рефлексии без какого-либо остатка. Все и вся релексивно и все может быть репрезентировано рефлексией.

Конечно, во многих политических концепциях наряду с акцентом на процедуры рациональности фиксируются и нерелексивные акты – либо аффективные, либо эмоциональные, либо ценностно-ориентированные, либо «жизненно-мирские», но они фиксируются как альтернатива релексивным актам, которым приписывается доминирующая роль не только в политике, но и в социальной жизни в целом. Фиксируются как «остатки», «пережитки», «осадки прежних форм» и т.д. *Итак, рефлексия отождествляется с рационализацией, с контролем и с подвластностью социального бытия мысли.*

Рассмотрим то, как определяется политика и ее составляющие при использовании модели рефлексии в XX веке. Первым в XX в., кто рассмотрел политику как призвание и как профессию, был М.Вебер. Для него исходным было понятие социального действия. Именно оно задавало весь социально-политический мир и перспективу его анализа. М.Вебер, исходя при определении социальности и социального действия из модели обмена (обмена результатов действия на социальное признание), различал формальный и материальный способы рационализации. Решающим процессом в эволюции политики для него была смена материальной рациональности формальной, которая является всемирно-историческим процессом и с которой он и связывает судьбу европейской цивилизации. Как известно, он вычленил четыре типа социального действия в соответствии с ориентациями на цель (целерациональное действие), на ценность (ценностно-рациональное), аффективное и традиционное. Первые два типа и есть собственно социальные, причем ценностно-рациональное связано с материальной рационализацией, а целерациональное – с формальной рационализацией. «Одним из существенных компонентов “рационализации” действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия “рационализации” действия, ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно – в направлении сознательной ценностной рационализации, – и негативно – не только за счет разрушения нравов, а также и за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности» [70, S. 558].

Формальная рациональность предполагает соизмерение целей и средств, калькуляцию возможных последствий и целей относительно друг друга, расчет и измерение технически возможного и действительного в хозяйстве и в других сферах общественной жизни. Этому типу социального действия соответствуют не только капиталистическое хозяйство, но и специфические формы религии (прежде всего протестантизм). На принципах формальной рациональности основывается и рационально-бюрократическое управление, тип господства и власти в рациональном государстве. Ориентация на этот принцип требует от политика ряда особенностей – этики ответственности, проведение дистанции между собой и другими людьми, ориентации на существо дела и пр. По словам

М.Вебера, « политика делается головой, а не какими-нибудь другими частями тела или души» [8, с. 690], хотя М.Вебер не отрицал существования ни аффективных, ни ценностно-рациональных действий.

Но не только социальное действие оказалось подвластным рационализации. Властвующие группы, или, как их называли политические мыслители, элиты, стали объектом рационализации, поскольку они были подчинены критериям рационализации. Г.Моска, выделив элиты как объект исследования политической науки,⁸ среди факторов формирования правящей элиты называл известность, хорошее образование, специальную подготовку, высокий сан в церковной иерархии, в системе управления и др. «Специальные знания и подлинно научная культура, очищенные от всякой духовно-религиозной ауры, становятся важной политической силой только на высокой ступени цивилизации, и тогда доступ в правящий класс получают лишь те, кто владеет этими знаниями. Но и в этом случае не столько знание само по себе обладает политической ценностью, сколько его практическое применение на благо власти и государства» [34, с. 126]. Обладание знаниями и способность к рационализации окружающего мира оказывается у него способом рекрутирования человека в политическую элиту.

Ч.Э.Мерриам в книге «Новые аспекты политики», вышедшей в свет в 1925 г., выявил десять изменений политического мышления вплоть до начала XX в., а также трудности на пути научного изучения управления, среди которых он особо выделяет «недостаток исчерпывающего набора данных о политических явлениях с соответствующей их классификацией и анализом» и «нехватку достаточно четких стандартов измерения и точного знания о последовательности процессов» [31, с. 177]. Правда, в конечном итоге Мерриам сводит «политическое теоретизирование ...к завуалированной в большей или меньшей степени пропаганде определенных интересов» [31, 178], т.е. к выражению аффективных и ценностных мотивов человеческого поведения в обществе. Но все же он предсказывает увеличение роли политической науки в понимании «политического поведения людей, причем такими средствами и в таких формах, которые не в состоянии представить себе даже самые проницательные предсказатели» [31, с. 183].

Р.Михельс – аналитик политических партий, автор «железного закона олигархических тенденций» в своей теории правящего партийного меньшинства, или элиты, одним из критериев политической партии считал выдвижение определенной теоретической программы, выражающей интересы определенного класса, а критерием членства в элите – «высокую компетенцию по отдельным вопросам» [33, с. 192]. Различия в уровне образования, ограниченный кругозор чиновников и парламентариев, подчиненность масс «сиюминутным впечатлениям и эмоциям» затрудняет отбор элит, которые с неизбежностью превращаются в касты, в партийные олигархии, где властвуют вожди, создающие види-

⁸«Начала политической науки» - так называлось первое издание его книги «Правящий класс» (1939).

мость того, что массы делегируют им свои полномочия, а на самом деле они «отстранены от всяких форм соучастия в принятии решений» [33, с. 195]. Й.Шумпетер, критикуя способы рационализации, присущие классическим политическим доктринам, согласно которым партии – это группы людей, заботящиеся о благосостоянии народа, исходя из некоторого принципа, по которому все ее члены пришли к согласию, отдает приоритет психотехнике управления партией, ее рекламным кампаниям, лозунгам и маршам. В противовес классической концепции демократии, основанной на идеях суверенитета народа, общей воли и общего блага, рациональности политического действия избирателей Шумпетер отстаивает идеалы «элитарной демократии». Но и он обращает внимание на правдоподобность посылок и логическую обоснованность предположений в политике, которые позволяют «значительно улучшить теорию демократического процесса» [60, 222].

И Мериам, и Михельс, и Шумпетер – исследователи политических элит, у которых принцип рефлексии и критерий рациональности выступает в специфической форме – форме компетентности тех, кого рекрутируют в элиту.

Иные мотивы обращения к принципу рациональности у известного теоретика либерализма Л.фон Мизеса, провозгласившего незыблемость собственности. Он подчеркивал, что программа сегодняшнего либерализма «основана на более глубоком и лучшем понимании общественных взаимоотношений и опирается на прогресс, который сделала наука в последние десятилетия» [32, с. 200]. Обсуждая проблему равенства людей, он не сомневается в том, что один из путей осуществления равенства – знание законодательства своей страны, а «знание юриспруденции есть необходимая предпосылка для осуществления правосудия» [32, с. 209]. К.Манхейм в «Идеологии и утопии» (1929) обратил внимание на сплав политики и научной мысли, наступивший в новоевропейской социальной жизни, отметив, правда, и трудности такого объединения. Одна из такого рода трудностей состоит в том, что «наука должна всегда сохранять свой эмпирический характер, тогда как мышление, подчиненное политической установке, не может позволить себе постоянно применяться к новому опыту» [29, с. 348]. Другая трудность – то, что кризисы политического мышления становятся кризисами научной мысли. Это реальные трудности рационализации политических событий и процессов, трудности, усугубляемые интеллектуализмом, игнорирующего элементы воли, интереса, эмоциональности и мировоззрения в политических процессах. Различая идеологии и утопии по стилю мышления, по экзистенциальным основам мышления, Манхейм не только обсуждает вопрос о том, что политика есть наука, которой можно обучить; он также стремится разработать метод и возрастающие по своей точности критерии, которые позволят нам «различать и изолировать различные стили мышления и соотносить их с соответствующими группами» [29, с. 349].

Для Манхейма существенно то, что в политике, политических решениях и дискуссиях важнейшую роль играют акты воли. Так, выявляя особенности по-

нимания ситуации в политике и в науке, Манхейм замечает, что «и здесь ориентированная на определенную цель воля является отправным пунктом для понимания ситуации» [29, с. 349]. Можно сказать, что политическое действие и мышление предстает у Манхейма как сплав рационализации и воли, интеллектуальных и эмоциональных моментов. В противовес классическим способам рационализации политической жизни⁹ Манхейм проводит мысль о необходимости новой формы рационализации, где было бы осуществлено «изучение структурных связей между решением и видением, между социальным процессом и волевым процессом» [29, с. 377]. Постоянно фиксируя расширение сферы рационализации и одновременно нерационализированные области среды, он считает, что область, подвластная рационализации все расширяется, а иррациональная среда все более сужается. Сомневаясь в том, что возможна полная рационализация социально-политической жизни, он усматривает существование рационализации в том, что благодаря ей достигается больший уровень контроля над социальными процессами, самоуяснения и тем самым подготовки пути к политическому действию.

Штраус, обсуждая проблему «Что такое политическая философия?» и отличая ее как от политического мнения, так и от политической мысли в целом, считал, что «политическая философия – это и есть стремление познать обе природы политических явлений и права – добра и политического порядка» [59, с. 400]. Описывая вычленение политической философии из политической мысли и связывая ее генезис с именем Макьявелли, он полагал, что ныне политическая философия находится в упадке и замещена специализированным политическим знанием. По его мнению, поворот к политической философии и сравнительно-исторический анализ политических концепций прошлого позволит уяснить ограниченности прежних доктрин и значимость философского размышления о добре и политическом порядке, двух ведущих трендов и волн «современности» («модерности»). «Тематика политической философии – великие задачи человечества, свобода и правление либо господство, задачи, решение которых может поднять человека над его собственным убогим существом» [59, 399].

Р.Арон видел в политике и сфере отношений в обществе, и форму ее познания, причем «осознание действительности – часть самой действительности» [6, с. 510]. При этом политическое знание для него есть часть философии истории, коль скоро политика – неотъемлемая часть исторического процесса. Д.Ролз в книге «Теория справедливости» рассматривает принципы справедливости как базисную структуру общества и как форму договора между свободными и рациональными индивидами, которые должны раз и навсегда осуществить рациональный выбор относительно того, что считать справедливым и несправедливым [43, с. 684]. Анализируя концепции рациональности, он проводит различие между рациональностью в широком и узком смысле слова: первая от-

⁹ «Сознание буржуазии основывалось на ее социально-жизненном интересе скрыть посредством такого интеллектуализма от самой себя границы осуществляемой ею рационализации и создать видимость того, что в ходе дискуссий все реальные конфликты могут быть полностью разрешены» [29, с. 371].

носится к поведению индивида как рационального существа, а вторая сводится к поиску и нахождению наиболее эффективных средств для достижений определенных целей [43, с. 686].

К той линии, которая акцентирует внимание на рефлексивности сознания, поведения и любого социологического знания, в том числе и политического, принадлежит известный британский социолог Энтони Гидденс. Он усматривает в рефлексивности определяющую характеристику любой человеческой деятельности и, само собой разумеется, и любой социально-политической теории. Рефлексивность дает импульс к социальным изменениям, образуя *differentia specifica* современного общества, или общества модернити. С рефлексивностью он связывает «контроль над поведением и его контекстами» [10, с. 100]. Противопоставляя современное общество и традиционное общество, он отмечает, что именно рефлексивность ответственна за постижение новоприобретенного знания [10, с. 105], которое отделяется от сложившейся традиции. Именно традициям и обществам, основанным на них, он приписывает инерцию и отсутствие контроля и за природным, и за социальным миром, и за поведением человека.

Рефлексивность ответственна за радикальное изменение правил человеческого поведения и жизни. Рефлексия становится всеохватывающей. Этот процесс, начавшийся в античности и приобретший невиданные масштабы в эпоху Просвещения, приобретает в модернити универсальный и глобальный характер (о глобализации и о тех изменениях в сознании, которые ею обусловлены мы будем говорить позднее). Она охватывает ныне рефлексию о природе самой рефлексии [10, с. 105]. Не только знание – естественнонаучное и социальное – конституируется благодаря рефлексии, но и сам мир конституируется благодаря приложению знания, которое постоянно пересматривается, изменяется, модифицируется. Вместе с ним пересматриваются, изменяются, модифицируются и социальные практики, основанные на рефлексивном знании. Рефлексия ответственна не только за расширение нашего знания и нашей власти над социальным миром, но и за повышение контроля над природным и социальным миром, за рост рациональности нашего поведения, за рационализацию мотивов человеческого поведения, интересов, ценностных установок. Вместе с тем рост рефлексивности нашей деятельности влечет за собой дестабилизацию социального мира, поскольку рост знания приводит к социальным изменениям.

Гидденс определяет рефлексивность как «непрерывное производство систематического самопознания» [10, с. 109], как усиление радикализации в самоуяснении мысли [10, с. 113]. С ростом рефлексивности он связывает «чувство онтологической безопасности», которое возникает благодаря знанию об окружающем мире и о социальном универсуме, подвластном человеческому контролю [10, с. 122]. Согласно Гидденсу, социологический анализ современной социальной жизни раскрывает темпоральные характеристики общества, их историческую изменчивость и возможность дальнейших трансформаций. Изменения в социальной и политической жизни он связывает как с рефлексивностью

социальной критики, так и утопическими компонентами социально-политического сознания: «Иначе говоря, любой социальный анализ имплицитно является социальной критикой и имеет трансформативные импликации для того, что он описывает» [66, р. 337]. Рефлексивность направлена на зазор между реалистическими компонентами социальной теории и утопическими компонентами. Этот зазор он объясняет тем, что из того, что есть нельзя вывести то, что желательно. Иными словами, из того, что называется «гильотиной Д.Юма», которая запрещает выводить из фактических суждений суждения долженствования. Как сочетаются эти два компонента любой социальной теории, остается не ясным. Но одно ясно, что и реалистические, и утопические компоненты социально-политической теории подвластны рефлексивному анализу, являются прозрачными для рефлексии. В противовес нерефлексивному самовоспроизводству систем общества и личности, Гидденс отдает приоритет рефлексивности социальных и антропологических процессов, усматривая в ней исток и движущую силу как социальной критики, так и функционирования социальных систем.

И.Берлин, характеризуя различные формы постижения свободы в истории, обратил внимание на отождествление рациональности и свободы воли. «Рациональное поведение – это поведение, которое (по крайней мере, в принципе) может быть объяснено действующим лицом или наблюдателем мотивами, намерениями, выбором, причинами, правилами, а не только законами природы» [7, с. 127]. Для Берлина такая рациональная модель поведения человека предполагает, что человек не находится во власти сил, которые он не может контролировать. Эта модель, по его мнению, хотя и рациональна, но все же недостаточна: «наше знание увеличивает нашу рациональность, придает нам силы, внутренней гармонии, мудрости, эффективности, но не обязательно увеличивает нашу свободу». Знание делает нас свободными, «если на самом деле существует свобода выбора...» [7, с. 140].

Рационализация человеческого поведения, в том числе и в области политики, непосредственно выразилась в отождествлении переводов на русский язык терминов политической философии И.Берлина: то, что он называл «концептами» и отличал от «категорий», исчезло из русских переводов его тезауруса. В концепты Берлин включает модели человеческого мышления и поведения людей (именно они определяют их мышление и деятельность). Их задача – задать спектр восприятия фактов, их отбор, дать им оценку, сопоставить с данными наблюдения и самонаблюдения. Концепты базируются на определенном рода метафорах и могут перерасти в логически последовательную и прочную концептуальную систему, отличаемую Берлиным от теоретической системы категорий. Концепты, по его словам, «образуют непрерывные ряды от «постоянных» стандартов до мимолетных мгновенных реакций, от «объективных» истин и правил до «субъективных» отношений, они пересекаются друг с другом на

разных уровнях, иной раз под неожиданными углами, охватить, распознать и описать которые мог бы только гений» [7, с. 231].

Итак, политическая философия, развивавшаяся в рамках моделей рефлексии и подчеркивавшая необходимость и значимость рационализации социальных, в том числе и политических процессов, сделала предмет своего исследования целый спектр феноменов и процессов политики – от власти до социального действия, от эволюции форм представительства до формирования политических элит, от идеологий до демократического устройства общества. Политическое сознание, принимающее парадигму рефлексии, универсализирует разум, противопоставляемый нерелексивным предрассудкам и аффектам. Она выносит их за пределы универсального разума и подчиняет его контролю силы природы и социальные процессы. Субъект политического сознания трактуется как автономный субъект мышления и действия, противопоставляемый его растворенности в гетерономных традиционных общинах и сообществах. Общей чертой такого политического сознания является его историчность, доминанта которой – идея прогрессирующего роста рациональности и эмансипации. Политическое действие в рамках парадигмы рефлексии также резко сужается. Любое действие предполагает усилия – усилия мышления и воли, усилия индивидуальные и коллективные, однако, в соответствии с моделью рефлексии, оно, вытесняя все аффективные компоненты и мотивы, подчиняет разуму волю и выносит волевые акты субъекта политического действия.

Вытеснение воли в рефлективном действии. В истории классической политической мысли политические структуры трактовались, начиная с Аристотеля и вплоть до XX в., как формы практического разума, предполагающие прежде всего разум, воплощаемый в воле. Именно воля составляла антропологическое ядро философских размышлений об этических и политических добродетелях, о формах менового обмена товарами. Воля как вектор определения прежде всего этики и права сохраняется вплоть до XX века. Но как понимается воля? Воля трактуется как свободная, а свободна она лишь постольку, поскольку пронизана разумом, нормативной рациональностью, рациональным дискурсом. Иными словами, воля – категория психологического и философского дискурса, которая характеризует психическую, душевно-духовную способность человека, заключающуюся в усилиях по осуществлению замысленного, в подчинении себя поставленным целям и принятому решению, в сопротивлении наличным обстоятельствам (пассивная воля) или в привнесении изменений в них (активная воля), в целестремительных и целерациональных, а не спонтанно-своевольных, поступках и действиях. Разумная воля обуславливает вменяемость человека, его моральную и правовую вину и ответственность за действия, их мотивы и последствия. Воля – это одно из условий существования и роста мира культуры, юридических законов, идей мышления и норм морали, рассмотренных как формы объективации разумной воли и волевых усилий человека, в том числе и в политике.

Философия перенесла центр тяжести в осмыслении воли с собственно волевых характеристик (мотивов, целей, стремлений и т.д.) на разум. Воля, будучи рассмотрена в философии под углом зрения свободы, оказалась тождественной практическому *разуму*. С философским осмыслением воли связаны такие проблемы, как отношение свободы с волей (образует ли свобода суть воли или она является просто эпифеноменом поступка, в чем исток злой воли?), соотношение судьбы, божественного предопределения или необходимого, причинно-следственного порядка со свободной волей.

Проблемы свободы воли в истории теологии и философии решались по-разному: наряду с отрицанием свободы воли во имя судьбы, божественного предопределения или природной необходимости существовали и существуют концепции, исходящие из приоритетности воли перед умом и трактовки ее свободы как свободы выбора (они неадекватно называются «волонтаризмом»). Длительное обсуждение проблемы свободы воли как свободы выбора (называемое «арбитрализмом») привело к различению формальной и материальной свободы, к выявлению различных слоев в феноменах воли – от интенций до мотивов, от воли как законодательной силы до осознания воли как феномена, корнящегося в повседневности, к сужению сферы свободы воли, к ограничению ее стремлениями и мотивами, действием как актом выбора, определяемого неопытностью, некомпетентностью или невежеством, к уяснению противоречивости (амбивалентности) стремлений и мотивов [см. подробнее: 40, с. 23-36].

Воля образует неотъемлемую составляющую любого политического акта и политического бытия, но не всякая воля, а свободная и разумная. Иными словами, в саму характеристику свободной воли уже включена рациональность и рационализация поведения и действия. Такое отождествление свободной воли с рациональной волей, ставшее основной линией в философской интерпретации феноменов воли, превращало волю в одномерный феномен, а все ее размерности превращало в плоскость. Такое отождествление воли с разумным стремлением началось уже в античности – у Платона и Аристотеля, которые отдавали приоритет интеллектуализации воли, ее подчинения уму, связывали сознательное стремление с принятием решений, с сознательным выбором. Это понимание воли сохранилось у стоиков, выделивших мотив в качестве ведущего критерия оценки актов выбора между добром и злом, а также было воспринято в римской философии с ее идеалами долга и «эвдемонии», включавшей помимо блаженной жизни равнодушие к судьбе.

Средневековые мыслители развернули широкую и многогранную картину воли и свободы как ее сути. Теологические споры об отношении свободной воли и божественной благодати имели не только теологическое, но и философское значение. Уже Аврелий Августин в трактате «О Граде Божьем» в споре с Цицероном, который сказал, что из двух возможностей, данных человеку – быть предопределенным и быть свободным, – он выбирает свободу, утверждал необходимость для христианина и предопределения, и свободы воли. Если Бог

предвидит нечто в нашей воле, – говорил он, – значит, это нечто в нашей воле есть, ибо нельзя познать ничто. Воля как дар Бога блага. Злые направления воли возникают от второй природы человека – от ничто, которое способно ничтожить изначальное благо. Воля тесно связана с разумом. Это подчеркивает Петр Абеляр, но особенно интеллектуализирует волю, во многом в противовес Августину и августинианцам, Фома Аквинский. Для него ум является движущей силой воли, а ум достойнее воли. Главная функция свободной воли – выбор, а выбор отсылает нас к суждению, т.е. к уму, а во всяком уме присутствует решение. Для Фомы (а еще раньше для Бернарда Клервоского) неприемлема мысль о различии воли и свободной воли.

Новые ценности эпохи Возрождения, приведшие к формированию идеалов *vita activa* в противовес *vita contemplativa*, привели не только к культу свободы, но и к осознанию важности гражданских свобод и справедливых дел. Правда, культ свободы нередко превращался в апологию своенравности воли и волевой активности человека. В множестве трактатов и диалогов, посвященных проблеме свободы воли (А.Ринуччини «О свободе воли», К.Салютати «О роке, судьбе и случайности», Л.Бруни «Введение в моральную философию», диалог Л.Валлы «О свободе воли», Дж.Пико делла Мирандола «Речь о достоинстве человека» и др.) жизнестроительная воля человека противопоставлялась неизбежному фатуму, ставшего миром естественной необходимости, описывались новые добродетели человека (доблесть, мужество, стойкость, творческая активность и др.). Альтернатива в интерпретации воли выразилась в споре между Эразмом Роттердамским, отстаивавшим свободу воли, и М.Лютером, написавшим в 1525 г. трактат «О рабстве воли».

В новоевропейской философии трактовка воли как разумного стремления и вытеснение ее как аффекта за пределы рационализируемого стало общепризнанным. И у Декарта, и у Спинозы, и у Локка, и у Лейбница – при всех их различиях – сохраняется стремление понять волю как твердое суждение о добре и зле, основанное на разумном решении, на совпадении воли и разума, на осуществлении способности выбора. Воля же как аффект выносится ими за пределы философского исследования.

Для французских просветителей не только разумная воля, но и воля вообще являются химерами, созданными человеческим абстрактным умом. Причина этих химер – наше незнание. Правда, при анализе генезиса социального договора среди французских просветителей формируется линия, отдающая приоритет воле (вспомним Руссо с его различием «воли всех» и «всеобщей воли»). Это различие сыграло большую роль в истолковании соотношения разума и воли у Канта, который уже усматривал в свободной воле не только разумную волю, но и волю, способную самостоятельно определять свои действия независимо от принуждения со стороны чувственности, быть законодателем общеобязательных норм морали и права. В противовес воле как законодателя легальности и моральности (*Wille*) он фиксирует и эмпирическую волю, совпадающую

с волениями и желаниями (Wollen). Это разграничение между двумя типами воли, где отдается приоритет чистой воле (Wille) будет воспринято всем немецким идеализмом, который не только описал феномены воли как восхождение от самосознающего и свободного Я через объективацию Я в деяниях к изначальному, абсолютному акту воли Бога. Так, Гегель в философии права анализирует ряд юридических феноменов под углом зрения тождества объективности и субъективности: вступление во владение, потребление, отчуждение вещей на рынке, договор, юридический закон. Эти процессы свидетельствуют не только о росте объективности, но и о росте субъективности, которая разворачивается от умысла и вины к добру и совести.

Уже в философии XIX в. соотношение между разумом и волей переворачивается – теперь уже мышление, ум, разум оказывается эпифеноменом воли. В воле усматривается исток движения мысли, каузальность сознания, исток и тайна сознания. Этот поворот начат А.Шопенгауэром, продолжен в разных направлениях такими мыслителями, как Ф.Ницше, Ч.Пирс, Д.Дьюи, Г.Динглер, П.У.-Бриджмен и др. И социальность стала определяться с помощью понятия «воля». Так, О.Шпенглер в основу такого типа цивилизации, как «фаустовская культура», положил именно культ воли, устремленной в бесконечность и обладающей техникой. Ф.Теннис, проводя различие между сущностной волей (Wesenswille) и избирательной волей (Kuerwille), положил их в основание разных типов социальности – общины (Gemeinschaft) как живого организма и общества (Gesellschaft) как искусственного и механического агрегата.

В целом для политического знания, развиваемого, исходя из модели рефлексии и рациональности, характерно вытеснение аффективных и ценностно-ориентированных действий. В противовес этой линии в интерпретации политики существовала и существует иная линия, в центре которой именно аффективные и волюнтаристские мотивы действия, рекрутирования элит и т.д. Так, В.Парето, анализируя политический процесс как циркуляцию элит, связывает элиты с участием в делах управления и подразделяет их на правящую элиту и неуправляющую элиту. Исходя из модели социального равновесия и его нарушения, Парето сделал акцент на существовании «резидуентов» - неких осадков эмоций, страстей, предрасположенностей, сохраняющихся после того, как из социального действия и взаимодействия будут устранены все рациональные соображения. Его типология политического правления подразделяет его на правительства, использующие материальную силу и силу религиозных чувств, и на правительства, использующие главным образом искусство и хитрость. Примерами первого типа правления для Парето служат органы управления античных тираний (например, Спарты), Римской империи времен Августа и Тиберия, Венецианской республики, европейские государства XVIII в.). Примерами второго типа правления – теократические правительства, эпоха царств в Греции и Италии и др. Существенно то, что вполне рациональные схемы правления, модели равновесия и его нарушения базируются на эмотивистски толкуемой силе

определенных чувств – искусности, хитрости, мощи религиозных убеждений и пр.). А.Шютц выявлял фундаментальное значение нерелексивного «жизненного мира» для любых теоретически-релексивных построений. Надо сказать, что в конце XX в. возрождаются теории, в которых даже существование такого рода «остатков» вообще не допускается, а релексивность оказывается всеохватывающей процедурой мысли и построения социального мира, в том числе и политики.

Раздел II. Поворот к риторике и к актам коммуникативной концептуализации

Глава 5. Неориторика и исследование коммуникаций

Политические концепты в контексте коммуникаций. Отказ от моделей релексии и поворот к исследованию социально-философских проблем в контексте коммуникаций начался еще в 50-60-е гг. прошлого века и тогда он проходил под знаменем поворота к риторике. Этот поворот, а тем более осознание универсальной значимости коммуникаций в социальной жизни, в культуре и науке привел к существенным изменениям в трактовке норм как этических, так и логико-методологических, к иному пониманию их статуса, к изменению приоритетов, которые давались тем или иным методам и процедурам научного знания – к выдвиганию на первый план логики аргументации и сдвига на периферию процедур дедуктивного вывода. Однако философия науки, в том числе и политической науки, долгое время отдавала предпочтение строгому доказательству и дедуктивным методам рассуждения, испытывая аллергию к «нестрогим методам» аргументации, применяемым в различных сферах человеческой жизнедеятельности – от судебной практики до деловой беседы. Громадную роль в повороте философии вообще и философии науки, в частности, к идее коммуникации сыграли социология знания и социология науки, обратившие внимание на научное сообщество и коммуникации в нем при изучении науки как социального института.

Э.Гуссерль в своих «Картезианских размышлениях» и опубликованных после смерти рукописях обсуждал проблему интерсубъективности и коммуникативной социальной онтологии, обратив внимание на речевые сообщества [39, с. 79-100] и особые когнитивные структуры, функционирующие в этих контекстах (тема, тематизация и др.). В центре экзистенциальной философии К.Ясперса – анализ экзистенции как коммуникативного существования. В этом же контексте трактуется и истина: «Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других» [63, с. 271].

Новизна коммуникативного подхода не осталась без внимания со стороны философов политики. Так, Э.Фегелин в книге «Новая наука о политике» и в пя-

титомном труде «Порядок и история» на материале генезиса и эволюции политического представительства раскрывает содержание политической науки как самоинтерпретации общества, как «самопознания общества посредством символов». В политической науке речь идет о двух порядках символов: с одной стороны, о языковых символах как неотъемлемой части социального микрокосма, и с другой стороны, о языке символов политической науки [49, с. 430-431]. Перекрещение этих двух форм символического бытия и является особенностью политического бытия человека. Анализируя различные периоды в формировании теории и практики представительства в истории общества, Фегелин использует метафору «артикуляция» из фонетики, тем самым подчеркивая, как верно замечает И.И.Кравченко в своих примечаниях к тексту фрагментов Фегелина, что структурная организация общества проходит ряд этапов (замысел, организация, реализация и т.п.), включая создание политических структур и политических символов.

В это же самое время, в 1952 г., бельгийско-израильский логик Х.Перельман заново «переоткрывает» «Топику» Аристотеля, реконструируя ее как логику аргументации в суде и в народных собраниях, как выявление «общих мест», столь важных для ораторских речей и аргументации в них. Он и стал инициатором нового движения в логике, названного им «неориторикой» [68].

Поворот к риторике и к осознанию роли коммуникативных процессов в философии науки начинается с работ С.Тулмина, в частности, его книги «Использование аргумента» [69]. Основные принципы этой книги Тулмин применил и в анализе абсолютистского и релятивистского аргумента в книге «Человеческое понимание» (1972). Не приемля отождествления рациональности с логичностью, Тулмин обращается к практическому опыту применения теорий, не приемля ограничения философии науки сугубо рациональными практиками и формальными идеализациями научных теорий. В статье, где он критикует методологию И.Лакатоса, Тулмин подчеркивал: «Если интеллектуальное содержание любой действительной естественной науки включает не только *высказывания*, но и *практику*, не только ее теоретические предложения, но также процедуры их применения в исследовательской практике, то ни ученый, ни философ не могут ограничить свое ‘рациональное’ или ‘критическое’ внимание *формальными идеализациями* этих теорий, т.е. представлениями этих теорий как чистых систем высказываний и выводов, образующих логико-математическую структуру» [69, Р. 81]. Иными словами, Тулмин противопоставляет способ репрезентации теоретических построений в логике и математике, где они имеют вид чистых систем высказываний, от способа репрезентации знания в естественных науках, где наряду с языковыми терминами и высказываниями представлены и неязыковые процедуры, благодаря которым их идеи приобретают эмпирическую релевантность и применение. Рациональность в естественных науках не может быть отождествлена с логичностью. Поэтому-то и «третий мир» К.Поппера должен быть существенно расширен и включать в себя не

только стандарты математического доказательства, но и практику их применения, не языковые и практические элементы, характерные для естествознания.

Тулмин осуществил поворот к практике применения идей естествознания. Это объясняет и его обращение к *практике законодательства и к понятиям, аргументам и стандартам судебных решений*, которые «обходят затруднения философской теории», к *судебной практике прецедентов* [48, с. 100, 106, 269]. Эти мотивы, подчеркнутые Тулминым, привели его к тому, что в противовес отождествлению рациональности и логичности он обращается к рациональным инициативам и к интеллектуальным нововведениям, их отбору и к генеалогии проблем науки. Иными словами, весь концептуальный аппарат философии науки, предложенный Тулминым, гораздо менее облигативен, в гораздо меньшей степени отягощен стандартами логико-математической дедукции, он более гибок и динамичен, чем те критерии и нормы, которым отдавала предпочтение философия науки этого времени.

Если Тулмин не приемлет универсальности и абсолютности стандартов научного рассуждения, то его современник – П. Фейерабенд не приемлет логического принуждения, характерного для методов науки. Фейерабенд представил свою позицию как защиту анархистской теории познания. В ней не существует единообразных, стандартизированных действий, упорядоченных или согласно методу исследования, или согласно каким-либо гносеологическим приоритетам. «Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности», делает действия исследователей более единообразными, хотя и всегда нарушается» [50, с. 153]. Он подчеркивает, что необходимо обратиться к «существующим формам речи, которые...должны быть разрушены, перекроены и трансформированы в новые способы выражения, пригодные для непредвиденных ситуаций» [50, с. 157-158]. Необходимо исходить из одного принципа - *допустимо все*. Допустимо использование гипотез, противоречащих хорошо подтвержденным теориям и фактам. Допустима контриндукция. При всей эпатажности «анархистской» позиции Фейерабенда он сделал акцент на значении *риторики в росте науки*. Этим и движим его отказ от методологических правил, от их обязательности и принудительности. На громадном историко-научном материале (прежде всего работ Галилея) он показал значение тех аргументов, которые использовал Галилей в защите гелиоцентрического учения Коперника и в собственном построении механики. Согласно интерпретации Фейерабенда, Галилей одержал победу благодаря своему стилю и блестящей технике убеждения, с помощью введения гипотез *ad hoc* и допущений, которые вели к парадоксальным утверждениям. Фейерабенд даже говорит о «мистификациях Галилея» и его «пропагандистских махинациях». Его вывод состоит в следующем: «Галилей нарушает важнейшие правила научного метода», он «добивается успеха потому, что не следует этим правилам... *Невежество обернулось удачей*» [50, с. 252]. Галилей, по его интерпретации, использует иррациональные средства защиты учения Коперника.

Может быть, это относится только к Галилею и далеко от научной практики современного дня? Обращение Фейерабенда к риторике далеко выходит за рамки историко-научной реконструкции идей Галилея. Он имеет в виду и современную науку, когда говорит о ее близости к мифу и требует отделения науки от государства и от процесса обучения [50, с. 451]. Фейерабэнд отказался от всех критериев и стандартов научности и риторики ради утверждения науки как «анархистского предприятия». Должны быть отброшены все критерии научного метода как обязательные, а формы риторики как «софистические» во имя пропаганды основной идеи Фейерабенда – действия науки всегда силовые, подавляющие, принудительные.¹⁰

Этот мотив дисциплинарности, принудительности, властности знания стал ведущим в работах французского философа М.Фуко. В 1969 г. в "Археологии знания" он разработал учение о дискурсивной формации как условии функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс – это "совокупность словесных перформансов", "то, что было произведено... совокупностью знаков", "совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций", а дискурсивная формация - принцип рассеивания и распределения высказываний [52, с. 108].

Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия "дискурсивной практики". Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, он называет дискурсивной практикой "совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания" [52, с. 118]. Дискурс – это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания, и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. В курсе лекций, прочитанных в мае 1978 г. в Рио-де-Жанейро и называемом «Истина и правовые установления», Фуко анализирует институции «дисциплинарного общества», их генезис и функционирование, выделяя среди ведущих осей исследования анализ дискурса как стратегической и полемической игры, как «комплекса стратегий, составляющих социальные практики» [53, с. 43].

¹⁰ Гораздо более корректен М. Финокьяро, который подчеркивал, что «не только аргументация, но и риторика играет принципиальную роль в науке и, следовательно, она важная часть для научной рациональности. Нельзя упускать из виду риторический аспект науки» [65, Р.5].

Итак, поворот к риторике в философии науки привел к поиску новых критериев знания (вместо истины вводится критерий правдоподобия), к трактовке знания как вероятного в той или иной степени, к уяснению различных модальностей речевых актов внутри научного микросообщества, а логики рационально-логического и дедуктивного доказательства как логики аргументации, из чего следует превращение знания в убеждения сторонников той или иной исследовательской программы и отождествление направленности знания с его направленностью на другого субъекта коммуникации, а не на объект исследования.

Поворот к дискурсу. К середине XX в. разрыв между риторикой и философией, политической философией в частности, был очевиден. Риторика трактовалась как учение о стилистических приемах и фигурах речи, важных для ораторов, в том числе и политических, но не более того. В середине XX в. ситуация радикально меняется – политика трактуется как совокупность дискурсивных практик, включая в том числе и риторическую практику, а в анализе дискурса стали видеть путь преодоления разрыва между риторикой и политической философией.

Дискурс (от греч. $\delta \iota \epsilon \xi \omicron \delta \omicron \zeta$ - путь, изложение, рассказ, лат. *discoursus* - беседа, аргумент, разговор, франц. *discourse* - речь) – весьма неоднозначное понятие, ставшее центральным в методологии структуралистов и постструктуралистов. Если в классической философии дискурс характеризовал практику мышления, последовательно переходящего от одного, дискретного шага к другому и его развертывания в понятиях и суждениях в противовес интуитивному схватыванию целого до его частей, то в структурализме и в современной философии постмодернизма дискурс стал пониматься как выражение "исторически бессознательного" или ментальности, выраженных в речи и тексте, обладающих связностью и целостностью и погруженных в жизнь, в социокультурный, социально-психо-логический и др. контексты. Тем самым были преодолены оппозиции, характерные для классического сознания, в частности для классического политического сознания с его противопоставлением «дискурсивного» и «интуитивного».

Итак, исходная оппозиция "дискурсивный - интуитивный". Дискурсивность связывалась с опосредованностью, с возможностью аналитического вычленения отдельных элементов - понятий, идей, абстракций, суждений и предложений, с их последовательностью и с движением мышления от простых элементов к более сложным. В классической философии дискурсивное мышление, развертывающееся в последовательности понятий или суждений, противопоставляется интуитивному мышлению, схватывающему целое независимо и вне всякого последовательного развертывания. Разделение истин на непосредственные (интуитивные) и опосредованные (принимаемые на основе доказательства) проведено уже Платоном и Аристотелем. Плотин проводит различие между всеобщим, целостным и неиндивидуальным единым Умом и дис-

курсивным умом, постигающим все отдельные смыслы. Фома Аквинский противопоставляет дискурсивное и интуитивное знание, рассматривая дискурсивное мышление как движение интеллекта от одного объекта к другому.

Развитие науки в XVII-XVIII вв. привело к построению различных интерпретаций интуитивного и дискурсивного познания. Для Декарта, Спинозы и Лейбница всеобщность и необходимость научного познания гарантируется интеллектуальной интуицией, лежащей в основе доказательства и обеспечивающей дискурсивному мышлению и созерцание, и последовательное доказательство.

Вторая оппозиция классического сознания, в том числе и в области политики, - "дискурс - мысль", где дискурс отождествляется с речью, состоящей из имен в их связи, а мышление – с речью в уме. Гоббс, определяя специфику человеческого понимания, связывает ее с пониманием последовательности (или следования) представлений одно за другим, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) речью в уме [11, с. 46]. Он связывает дискурсивность мышления со способностью слов языка быть знаками общих понятий. Гоббс обратил внимание на существование различных языков - рассуждения, обдумывания, языка желания, тщеславия, негодования, жалости и мстительности, которые имеют различные формы выражения. Так, язык рассуждения оперирует именами общего значения (универсалиями), язык обдумывания выражается в сослагательной форме и имеет дело с сингуляриями. Язык желания выражается в императивной форме. Формы выражения - это формы речи. Он фиксирует четыре способа использования речи и четыре способа злоупотребления ею. Критерии истинности и ложности относятся к речи ("истина состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях" [11, с. 55], а ложность коренится в злоупотреблении речью). Локк полагал, что фундаментальные истины постигаются интуитивно, другие же через посредство других идей, с помощью демонстрации или последовательного рассуждения и чем больше шагов в этой последовательности, тем более ясным оказывается вывод. Ясность сложных идей зависит от количества и расположения простых идей, причем существуют три способа образования сложных идей (предметов, отношений и общих понятий).

В немецкой философии эпохи Просвещения сложились две линии в трактовке дискурсивности мышления, одна из которых (Х.Вольф, М.Мендельсон) преувеличивала роль дискурсивного мышления, а другая (Ф.Г.Якоби, И.Г.Гаман) противопоставляла опосредованному знанию интуицию, чувство, веру. Кант в "Критике чистого разума" противопоставляет дискурсивную ясность посредством понятий интуитивной ясности созерцания [19, с. 79], называя расщепленное познание посредством понятий дискурсивным мышлением [19, с. 166; 603]¹¹. Понятие трактуется им как дискурсивная репрезентация того, что общо многим объектам. Гегель противопоставляет дискурсивное мышление,

¹¹ См. также: [20, с. 155], [21, с. 395].

отождествляемое им с формальным и рассудочным, спекулятивному мышлению, постигающему единство непосредственного и опосредованного, многообразии абстрактных определений в конкретно-жизненном понятии. Итак, исходная оппозиция "дискурсивного и интуитивного" не просто наложилась на другую оппозицию ("дискурса как речи" и "понимания как мышления в уме"), но и приобрела иные размерности, став оппозицией "рассудка" и "разума", "рассудочного" (*raisonnierendes Denken*), разворачивающегося в цепочке суждений, и "спекулятивного мышления", развивающегося в системе умозаключений.

Трактовка дискурсивного познания в качестве антитезы интуитивному сохранилось и в XX веке (например, у А.Бергсона, противопоставившего логику твердых тел, присущую интеллекту, интуиции, у Н.О.Лосского, развившего учение о чувственной, интеллектуальной и мистической интуициях, у Л.Шестова, стремившегося прорваться сквозь логические цепи умозаключений к вере как новому измерению мышления).

Лингвистический поворот в философии XX в., ее обращение к лингвистическим моделям и методам, различение ею языка и речи, интерес к семантическим и прагматическим аспектам функционирования языка, к анализу семиотической деятельности привел к тому, что она перешла от изучения типов связки в отдельном предложении к осознанию речи как важнейшего компонента взаимодействия людей и механизма осуществления когнитивных процессов, как связанной последовательности речевых актов, выраженных в различных текстах и анализируемой в различных аспектах (прагматическом, семантическом, референтном, эмоционально-оценочном и др.). Со своей стороны лингвистика, прежде всего лингвистика текста, не только осознала целостность текста, но и обратилась к сверхфразовым, устойчивым единствам, или дискурсам, понимая их как механизм порождения высказываний и производства текстов. В центре внимания лингвистов оказались проблемы дискурса, понятого как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистических факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого).

Исходным было различение Ф.Соссюра языка и речи, согласно которому язык - часть речевой деятельности, система знаков, выражающих понятия, а речь как манифестация языка [45, с. 17]. Это противопоставление Соссюром языка и речи по-разному, трактуемое в различных лингвистических концепциях (то как противопоставление кода сообщению, парадигматика синтагматике, норма стилю и т.д.), было интерпретировано Э.Косериу противопоставление языка как открытой системы возможностей и речи как совокупности реализованных форм и норм. Язык представляет собой систему идеальных форм реализации, т.е. технику и эталоны для соответствующей языковой деятельности, речь же есть совокупность норм, обязательных реализаций и исторически реализованных возможностей языка [25, с. 175].

В 1969 г. М.Пеше разрабатывает теорию дискурса на основе учения об идеологии и идеологических формациях Л.Альтюссера. В этом же году Фуко в "Археологии знания" разработал учение о дискурсивной формации как условии функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс - это "совокупность словесных перформансов", а дискурсивная формация – принцип рассеивания и распределения высказываний [52, с. 108]. Поэтому и говорят об экономическом, политическом, биологическом дискурсах. Тем самым Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия "дискурсивной практики". Дискурс – это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания, и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний.

Э.Бенвенист, противопоставив дискурс объективному повествованию, характеризовал дискурс как определенный тип речи – "речь, присваиваемую говорящим". Отождествление повествовательного дискурса с дискурсом вообще существенно сузило смысл этого понятия, однако позволило рассмотреть ряд дискурсов культуры под одним углом зрения, прежде всего литературный дискурс, сценический и кинематографический дискурсы, осмыслить систему времен, длительность повествования, отклонения от принятых норм и т.д. В последующем это понимание дискурса было распространено на все виды прагматически обусловленной речи. В американской функциональной лингвистике дискурс включал в себя и языковую деятельность и ее результат (текст). Для функционалистов функционирование языка в реальном времени и есть дискурс. Исследуется структура дискурса, понятая как иерархия отношений риторических структур (У.Манн, С.Томпсон). У.Чейф в книге "Дискурс, сознание и время. Текущий и отстраненный сознательный опыт в речи и письме" (1994) исходит из приоритетности разговорного языка (прежде всего бытового) и непосредственного опыта сознания перед письменным языком и отстраненным сознанием, представленным в воспоминании и воображении. Поэтому квантом дискурса для него является интонационная единица.

Анализ письменного языка и отстраненного опыта включает в себя изучение прозы от первого лица, прозы от третьего лица и цитируемой речью, что важно для осмысления литературных текстов [см. подробнее: 24, с. 126-139]. Однако основная линия в трактовке дискурса состояла в отождествлении дискурса и текста в его социокультурном контексте. Из этого отождествления выросла лингвистика текста. Еще в 1968 г. Ц. Тодоров заметил, что

"лингвистической теории связного текста (discours) пока еще не существует, так что здесь нам ориентироваться не на что" [47, с. 459]. За прошедшее время положение дел существенно изменилось - лингвистика текста как специальная научная дисциплина сформировалась.¹²

Проведение принципиального различия между дискурсом и текстом связано со школой дискурсного анализа Т.А. ван Дейка. Текст был понят как абстрактная формальная конструкция, задающая возможности для реализации и актуализации в дискурсе в определенном социокультурном контексте и в связи с экстралингвистическими факторами (установки, мнения, знания, цели адресата и др.). "действительное понимание дискурса зависит от изменяющихся когнитивных характеристик пользователей языка и от контекста" [13, с. 45]. Дискурс трактуется как сложное коммуникативное событие и одновременно как связная последовательность предложений, которые анализируются с точки зрения лингвистических кодов, фреймов, сценариев, установок, моделей контекста, социальных репрезентаций, организующих социальное общение и понимание. Иными словами, ван Дейк иначе сформулировал оппозицию: "текст" - "дискурс", где текст предстает как абстрактное поле возможностей, актуализирующихся в различных формах дискурса.

В 1975 г. П.Серио проводит анализ советского политического дискурса как выражение особой, советской ментальности и обезличенной идеологии. Этот тип дискурса использует особую грамматику и особые правила лексики, создавая "суконный язык" или "деревянный язык" (*gueulle de bois*). С помощью анализа дискурса лингвистика и философия стали ориентироваться на смыслы, которые существуют для человека в актах его взаимодействия с другими людьми, обратились не к абстрактно значимым и строго однозначным понятиям, а к концептам, функционирующим в актах коммуникации и в дискурсах (А.Вежбицка, Н.Д.Арутюнова).

Неоднозначность трактовки дискурса в лингвистике и философии XX в. выражается в том, что под ним понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, например, речь или текст. Вместе с тем нередко под дискурсом понимается последовательность совершаемых в языке взаимонаправленных коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор, диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике и т.д. Дискурс связывают с такой активностью в языке, которая соответствует специфической языковой сфере и обладает специфической лексикой. Кроме того, продуцирование дискурса осуществляется по определенным правилам (синтаксиса) и с определенной семантикой. Дискурс тем самым создается в определенном смысловом поле и призван передавать определенные смыслы, нацелен на коммуникативное действие со своей прагматикой. Решающим критерием дискурса оказывается особая языковая среда, в которой создаются языковые конструкции. Поэтому сам термин дискурс требует

¹² Об этом см. [38] и [22].

соответствующего определения - "политический дискурс", "научный дискурс", "философский дискурс". В соответствии с этим пониманием дискурс - это "язык в языке", то есть определенная лексика, семантика, прагматика и синтаксис, являющие себя в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах. Вне актов живой речи о дискурсе говорить невозможно.

Итак, многообразны те оппозиции, в которых анализируется дискурс. По нашему мнению, дискурс является синтезом логико-семантических структур значения, который представлен в специфических правилах комбинации и трансформации. Это тот глубинный смысловой уровень, который выражен в поверхностных уровнях и манифестируется в высказываниях, речи, тексте. Он задает систему возможностей, которая реализуется в нормах актуальной речи, в актуальных высказываниях и в письменном тексте. В нарратологии как теории "диалогического взаимодействия" писателя и читателя выявляются различные уровни дискурса, зависящих в том числе и от повествовательных инстанций (нарратора, наррататора и актора), от дискурса персонажей, его дискурса о моем дискурсе, моего дискурса о его дискурсе и т.д.). Тем самым в анализ дискурса включается анализ "своего" и "чужого" слова, взаимоинтенциональность и рефлексивность диалога, моего понимания (схватывания, конципирования) чужой речи и понимания (конципирования) другим моей речи. Дискурсный анализ в нарратологии и стал весьма эффективным методом исследования произведений культуры – литературных (поэтических и прозаических), театрально-сценических, кинофильмов.

Поворот к концепту. Элементарной единицей дискурса является концепт, который можно истолковать как логически смысловой компонент глубинной семантической структуры отдельного высказывания или цепочки высказываний. Этот компонент характеризует акт понимания, его выражение в коммуникации и его результат, полученный в коммуникации. Коммуникация немислима без достижения понимания, вне концепта, в котором схватывается смысл речи и высказываний другого, участника коммуникации. Со своей стороны и другой участник коммуникации, осуществляя акт понимания, вырабатывает в ходе диалога концепт, в котором выражено схватывание им смысла моего высказывания, моей речи. Концепты – это не просто общие "топосы", формирующиеся в ходе диалога и обеспечивающие его нормальное функционирование. Это вместе с тем акты схватывания смыслов (проблемы, речи) в единстве речевого высказывания.

Идея концепта изначально предполагает направленность на другого. Это легко обнаружить, даже если просто исходить из этимологии слова: латинское *conceptus* означает не только схватывание, замысел, но и зачатие. Схватывание в один ментальный узел, или постижение смысла чего-то вообще, еще не ясного, еще слишком общего и абстрактного, требует своей выраженности, а поскольку такого рода схватывание всегда в той или иной мере интуитивно, оно требует постоянных поправок выражений его, прояснений и обговарива-

ний, в результате чего из неясного нечто формируются контуры вещи. Вещь как раз и возникает как вещь в результате такого конципирования, выраженно-го в речевом процессе. Вопрос, однако, в том, как именно возникает сама идея концепта.

В философии нового времени концепт был замещен понятием с его однозначностью и конвенциональной значимостью. Ориентация на однозначное истинное знание, характерная для гносеологии нового времени, привела к освобождению знания от всех коммуникативных связей, от включенности в коммуникативный (в том числе и речевые) контексты и задала лишь одну перспективу рассмотрения ментальных образований - анализа обусловленности идей эмпирическим базисом (эмпирическая программа) или автономности теоретических идей относительно эмпирического базиса (рационализм). Концептуальные акты смыслопорождения и смыслопонимания не включались в горизонт гносеологического анализа.

Лишь Кант, обратившись к исследованию синтетических суждений априори и актов синтеза, прибегнул к разграничению *conceptus communis*, *conceptus comparationis*, *conceptus cosmicus*, *conceptus ratiocinantes*, *conceptus rationalis*, *conceptus ratiocinati*. Он использовал термины *begreifen* и *verstehen* для характеристика актов постижения и понимания. Немецкий кантовед Н. Хинске [55] осуществил детальный и источниковедчески обоснованный анализ генезиса терминологии Канта, продемонстрировав связи Канта с предшественниками и те изменения, которые были осуществлены им в философской терминологии при создании «Критики чистого разума». Это относится прежде всего к двум понятиям его философии – концепт и система.

В отечественной литературе [37, с. 692-693, 705-706] уже обращали внимание на то, что в блестящем и ставшем каноническим переводе «Критики чистого разума» Н.Лосского не проводилось различия между двумя видами понятий, хотя самим Кантом они различались, – между *conceptus* и *notiones*. Их различие состоит в том, что первые являются опытными понятиями, а вторые – априорными и имеют свое происхождение лишь в рассудке. В свою очередь концепты он подразделяет на эмпирические и чистые, на данные (*conceptus dati*) и созданные (*conceptus facticii*). В «Критике чистого разума» он проведет еще одно различие - различие между рациональными (*conceptus ratiocinati*) и рационализирующими концептами (*conceptus ratiocinantes*). Понятия рассудка (*notiones*), выходящие за пределы возможного опыта, тождественны понятиям разума, или идеям. Чистый концепт (безотносительно к представлениям, восприятиям, к интуициям) – это ноция. Отметим, что Кант фиксирует эти различия, приводя латинские термины, по-немецки и то, и другое переведены как *Begriff*, но их функции в мышлении как деятельности и их отношение к опыту различны: в случае концепта речь идет о формировании общего схватывания (*conceptus communis*) и категорий на базе эмпирического опыта, во втором случае – о

выходе за пределы возможного опыта и о генезисе альтернативных идей – антиномий разума.

После выхода книги Хинске становится ясным истоки кантовских различий – философские работы немецких просветителей – Вольфа и вольфианца Г.Ф.Майера. Но если Майер полагал, что «все наши представления суть понятия», то Кант в своих лекциях по логике подчеркивает: «Не всякое представление есть понятие» [55, с. 129]. В одной из рукописей по логике (в «Логике Филиппи») он уже вычленяет три характеристики познания: 1) представления (*representatio*), 2) общие понятия рассудка (*conceptus*) и 3) всеобщие понятия разума, или идеи (*ideae*). В рукописях 1773-1777 гг. он отмечает пять характеристик познания – представления, восприятия, концепты, ноции, идеи, сосредотачивая свое основное внимание на различии «*intuitus*» и «*conceptus*». В т.н. «Бреславской логике», обнаруженной уже после публикации лекций по логике в академическом издании Канта, вводится шестичленная структура познавательных способностей и функций: представление, восприятие, интуиция, концепт, ноция, идея. Здесь уже *notion intellectus* могут быть даны в опыте, а идея трактуется как то, что выходит за пределы всякого опыта. В «Венской логике» (1794-1795) сохраняется шестичленная структура и проводится различие между двумя видами ноций – *notion intellectualis*, предмет которого может быть дан в опыте, и *notio rationis*, предмет которого не может быть ни в каком опыте и которое тождественно идее.

Так, понятия разума служат, по его словам, для понимания понятий рассудка и если они имеют объективное значение, то они называются правильно выведенными понятиями (*conceptus raticinati*), если не имеют объективного значения, то они называются им умствующими понятиями (*conceptus ratiocinantes*). Что такое "умствующее понятие? Эта новая сущность появилась в результате стремления переводчика отказаться от слова "концепт". Хотя сам же Кант писал: "Создавать новые слова - это значит иметь притязание на законодательство в языке, редко венчающееся успехом. Раньше, чем прибегнуть к этому крайнему средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку науки с целью поискать, нет ли в этой области занимающего нас понятия вместе с соответствующим ему термином..." [18, с. 295-296].

Кант рассматривает понятия как акты синтеза, подчиняющиеся и включающие в себя определенные правила, отличающиеся им от законов и принципов. И хотя Кант анализирует познавательные акты вне стихии языка, как процедуры синтеза чистого рассудка и разума, отягощенные лишь аффицированием чувственности и ничем больше, все же Кант весьма ригористичен в употреблении старых и новых философских терминов. Так, проводя различие между понятиями рассудка и разума, он употребляет различные термины для фиксации различных актов познания: "понятия разума служат для постижения (*zum Begreifen*) понятия рассудка подобно тому, как понятия рассудка - для понимания (*zum Verstehen*) восприятий» [18, с. 348]. Понятия разума, имеющие объек-

тивное значение, он называет *conceptus ratiocinanti* (рациональным пониманием), а понятия разума, которые не имеют объективного значения, *conceptus ratiocinantes* (рационализирующим пониманием).

В русском переводе вообще скрыто то, что речь идет об актах познания, их различие, а перевод первого как правильно выведенного понятия, а второго как умствующего понятия вообще не позволяет понять смысл этих терминов. Перевод *conceptus communis* как общего понятия также неадекватен, поскольку речь идет о совместном понимании, а не о всеобщем понятии. Кант обращается к старому термину *conceptus* для того, чтобы подчеркнуть активность познавательных способностей: "познание является или интуитивным, или концептуальным"¹³. Синтез есть акт рассудка. Наглядные представления чувственности должны быть соединены с самодеятельностью рассудка. Это соединение, или синтез, присущий знанию, осуществляется в трех формах: 1) синтезе аппрегензии (схватывания) в наглядном представлении; 2) синтезе воспроизведения в воображении; 3) синтезе сознания в понятии. Эти три формы синтеза основаны на разделении трех способностей - чистое созерцание, чистое воображение и чистый рассудок, кроме того, как показал М.Хайдеггер в работе "Кант и проблема метафизики", на различной роли времени в деятельности воображения в этих актах синтеза. Чистые рассудочные понятия, повторим, он называет *Notion*, их соединение представлено в суждениях, в их способах предикации. Чистые понятия рассудка имеют характер онтологических предикатов суждений, на основе которых выявляются определенные категории. Чистое рефлектирующее понимание (*conceptus reflectens*) репрезентировано в суждении и в самодеятельности рассудка, которая ориентирована в суждении на отношения и служат правилам. Рассудок и есть *способность создавать правила*.

Согласно Канту, объекты конституируются нами вне связи с какими-либо правилами или в соответствии с правилами, которые устанавливаются неустрашимыми концептами, вплетенными в наши трансцендентальные способности. Без самодеятельности рассудка, или без его спонтанности, невозможно помыслить формы синтеза. И хотя Кант стремился освободить мышление от его связанности с языком, все же, обратив внимание на процедуру синтеза или понимания многообразия различных представлений в едином акте познания, он вычленил чистые понятия синтеза, которые рассудок содержит в себе априори, на базе их синтеза в *суждениях* различного типа. Поэтому и категории трактуются им как *логические функции* во всех возможных суждениях, а способность рассудка сводится к этим функциям. Иными словами, опосредованно, поскольку речь идет о дедукции категорий как логических функций из суждений, им осознается концептуальный характер познания, постигаемый в различных актах синтеза.

В последующем развитии немецкой философии акцент все более и более смещался в сторону объективного и однозначного понятия, которое стало фун-

¹³ Ср. с переводом [18, с. 300]

даментальной характеристикой познания. Такой подход предполагал вынесение за скобку проблем языка и речи. И хотя Гегель называл язык "первой внешней формой, которую сообщает себе человек", но все же это «стихия, чужеродная для духа, который существует лишь под условием свободной духовности субъекта» [9, с. 198-199]. Поэтому, очевидно, характеризуя спор реалистов и номиналистов, он прошел мимо концептуализма (причислив Абеяра к номиналистам). Э.В.Ильенков посвятил проблеме языка у Гегеля статью [17], все же Гегель рассматривал язык как абстрактную нейтральность, как стихию, нейтральную относительно познания. Поэтому от этой стихии следует освободиться для того, чтобы постичь жизнь духа в его понятийных формах и в его понятийном движении, истину как характеристику безличного абсолютного духа.

Анализ концептов в современной философии. В английском эмпиризме XIX в., который не смог принять логоцентризма и панлогизма немецкого идеализма, начинается поворот к идее концепта, правда, понятого как восстановление целостности перцептивного опыта. Иными словами, У.Гамильтон, Ш.Х.Ходжсон обращаются к концепту в качестве чего-то дополнительного относительно перцепта, опять-таки анализируя и перцептивный опыт, и концепты вне их связи с языком и вне их репрезентации в языке и речи.

Само собой напрашивается *психологическое истолкование концепта*. Ведь это образование индивидуального сознания, еще не приобретшее интересубъективного характера, а тем более объективного характера, хотя оно может быть овеществлено, опредмечено в вещи, в техническом изделии, в тексте. Русский философ С.А.Алексеев-Аскольдов, возражая Э.Гуссерлю за его возрождение панлогистического реализма, развивает точку зрения, которую он называет концептуализмом: "По крайней мере, точка зрения концептуализма представляется нам способной выдержать все направляемые против нее возражения, которые зачастую производят впечатление лишь некоторых искусственных изобретений, а не естественных аргументов" [3, с. 357]. Не приемля допущение некоего трансцендентального, безличного субъекта, он выдвигал в противовес обезличенному гносеологическому субъекту индивидуального субъекта, а в качестве познавательной формы - концепт, возникающий на основе символизации интуиций. "Концепт есть образование индивидуальной мысли, пригодное для осуществления всех тех значений, которые даются вышеприведенными категориями общих имен, более того, содержащие эти значения вполне и целиком в себе, а не где-нибудь вне себя". [3, с. 357].

Аскольдов делает акцент на индивидуальном статусе концепта, его генезисе в индивидуальном сознании, фиксируя тот момент, который обычно упускался во всех антипсихологистских, трансценденталистских учениях о сознании. И речь у него не идет о смешении содержания и актов сознания, как это считает И.М.Чубаров в своих развязно-снисходительных комментариях к текстам Аскольдова, о том, чтобы преодолеть гуссерлианский разрыв между актом и предметным содержанием, чтобы интерпретировать предметное значе-

ние как смыслопорождение, осуществляемое индивидуальным субъектом. Но все же тот вопрос, который он задавал Гуссерлю: "Что же является связующим звеном между идеальными предметами и конкретностями восприятий и представлений?", так и остается вопросом и для него самого. Ответа на него он не смог дать, поскольку опять-таки строит вариант "мистического рационализма" вне всякой соотнесенности мышления и языка. актов мысли, предметного содержания, или значений, и речи.

Не удовлетворенный психологизацией когнитивных структур, Г.Г.Шпет в своей незаконченной рукописи "Язык и смысл" (середина 20-х годов XX века), анализирует в специальных параграфах специфику понятия концепта. Он определяет концепт как экстенциональную характеристику понятия, т.е. связывая его с объемом понятий, с пустыми формами, независимыми от предметного значения: "Такое понимание формы, перерезающей нити, которые связывают ее постоянно текучими отношениями со знаниями, приводит к идее чисто *внешней формы*, устанавливаемой в результате искусственных приемов абстрагирующих актов мышления. Для дальнейшего назовем такие понятия, имеющие в виду только объемные отношения, *концептами*, а соответствующие отношения - *концептуальными отношениями*. Основные категории этих отношений: рол, вид, класс и пр. суть *концептуальные категории*" [58, с. 119]. В противовес понятиям, которые для Шпета "полные, живые понятия, суть "осмысленные разумные формы", концепты, по его мнению, пусты и мертвы. И хотя Шпет занимался проблемами этнопсихологии и даже написал первую отечественную книгу по этнической психологии, все же его ориентация на однозначность понятий, на приоритетность понятийных форм является определяющей. Поэтому он подчеркивает автосемантическую природу понятия в отличие от синсемантической природы концептов и отождествляет понятие со значением терминативного знака.

Логика, пришедшая вместе с семантикой к различению экстенциональных и интенциональных контекстов, экстенционала и интенционала (Р.Карнап), перевернула взаимоотношение внешней и внутренней форм слова: то, что Шпет считал внешней формой слова, отождествляя его с концептом, стало считаться более глубинным смысловым слоем. Так, А.Черч, определяя смысл как то, что "бывает усвоено, когда понято имя, так что возможно понимать смысл имени, ничего не зная о его денотате" [56, с. 18-19]. Тем самым Черч дает концептам не психологистическое, а семантическое обоснование, связывая их со смысловым значением. Такая трактовка концептов сложилась у Черча не без влияния Р.Карнапа в ходе их переписки в 1943 г. Черч проводит различие между предметным значением и смысловым значением формы. Последнее значение определяется "концептом некоторого значения переменной x и совпадает со смыслом выражения, получаемого из формулы при подстановке в нее вместо всех вхождений x произвольного имени, смыслом которого является этот концепт" [56, с. 348].

Однако трактовка Черча отличается от интерпретации концепта у Р.Карнапа. Главной целью своей книги "Значение и необходимость" Р.Карнап видел в развитии "нового метода семантического анализа значения, то есть нового метода анализа и описания значений языковых выражений" [23, с. 23]. Этот метод им был назван методом экстенционала и интенционала. Для него концепты - это значение термина, относящегося к метаязыку, который говорит о семантической системе. По его определению, "термин 'концепт' будет употребляться здесь как общее обозначение для свойств, отношений и тому подобных объектов (включая индивидные концепты... и функции, но не суждения). Для этого термина особенно важно подчеркнуть то обстоятельство, что он не должен пониматься в психологическом смысле, то есть как относящийся к процессу воображения, мышления, понимания и т.п., он скорее должен пониматься как термин, который относится к чему-то объективному, находящемуся в природе и выражаемому в языке десигнатором, не имеющим формы предложения" [23, с. 55].

В противовес психологистическому истолкованию значения языковых выражений и концептов (например, у К.Твардовского) Карнап дает логическую интерпретацию концепта и понятия, которая связана с различением экстенционала и интенционала, объектного языка и метаязыка. Такова линия в логике, которая вместе с семантикой привела к различению двух уровней слова – предметного содержания и смыслового значения, понятия и концепта, экстенционала и интенционала и, соответственно, двух теорий – теории референции и теории смысла, где смысл выражений все более и более ставится в зависимость от коммуникативных аспектов и от употребления языка.

Лишь после лингвистического поворота, осуществленного в философии в 30-е годы, после различения Ф.Соссюром языка и речи, после возрождения неогумбольдтианства начинается интенсивное обсуждение концепта как специфической познавательной формы, его размежевание от понятия. Поэтому начинается и обсуждение роли троп в познавательных актах. Так, С.Лангер связывает концептуализацию с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение, Г.Блюменберг фиксирует роль метафор в актах познания и строит "метафорологию", Х.Уайт раскрывает систему тропов, существенных для исторического познания. Таково движение от объективного и однозначного понятия в сторону концептов, их метафоричности и многозначности.

Ж. Делез и Ф. Гваттари проводят принципиальное различие между научными понятиями и философскими концептами: наука связана с исследованием функций, представленных в пропозициях, и ее понятия могут быть проанализированы с позиций экстенционального и интенционального контекстов, а философия имеет дело со смысловыми характеристиками и не может быть рассмотрена под теми углами зрения, которые прилагаются к научному знанию. Согласно Делезу и Гваттари, философия изобретает концепты и мыслит ими. В каждой философии свои концепты. Их составляющими являются возможный

мир, существующее лицо и речь. «Концепт нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах» [14, с. 32] – в вещах, состояниях вещей, телах. Он, хотя и обладает пространственно-временными координатами, лишь интенсивен. Если философия имеет дело с событиями, то наука – с референцией функций, выраженных в состояниях вещей. «Концепт – это событие» [14, с. 32], «у него нет референции; он автореферентен, будучи творим, он одновременно сам полагает и себя и свой объект» [14, с. 33-34], формируя концептуальные персонажи (Сократ у Платона, Дионис у Ф.Ницше, Простец у Николая Кузанца), а не абстрактные символы и аллегории. Концепты никогда не выразимы в пропозициях, «их можно только показать» [14, с. 179]. Чистые события, с которыми имеет дело философия, ускользают от своей актуализации, они всегда сохраняют тайную сторону [14, с. 199].

Термин "концепт" предложил использовать переводчик книги Делеза и Гваттари "Что такое философия?", уловив, что термин "понятие" не вполне уместен в представленной этими авторами философии. Ясно, что концепт здесь не объективное единство различных моментов предмета понятия, поскольку он связан с субъектом и речью, направлен на другое, отсылает к проблемам, без которых он не имеет смысла, отсылает к миру возможного, принадлежит философии, где движение мысли к истине предполагает взаимообратимость: движение истины к мысли. Вернуться к концепту французу легче, чем немцу: термину *le concept*, уже давно переводившемуся как «понятие», не пришлось менять ни буквы, ибо в себе самом французское понятие столь же издавна заточило в себе концепт, связанный не столько с идеальностью, сколько с персонажностью, каким, например, является «друг», «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта» [14, с. 11].

Существенно то, что концепт обладает реальностью виртуального. Бытие трактуется Делезом как унивокальное (единогласное, унисонное) единое, которое дифференцируется до множественности, до многоголосья. Вместе с тем бытие не есть отношение, не есть репрезентация, в нем нет онтологической раздвоенности (как у Гегеля), но оно не совпадает и с тавтологией. В бытии - событии существуют разные силовые уровни, перепады, перегибы единогласного (унивокального) бытия. Эти перепады сил ведут бытие к обособлению сущностей, к распадению его на виртуальное и актуальное, на вечную истину и на время и т.д. Философскую концепцию Ж.Делеза можно интерпретировать как неоплатонизм, соединенный с бергсонизмом в осознании роли творческой эволюции, уникальности бытия.

Поскольку в основание философствования положен физический мир со вполне синергетической идеей хаоса и математический мир фрактальной геометрии (о чем, как правило, не размышляют поклонники постмодернизма), то естественно, что не только собственной, но и собственно реальностью для представителей такой позиции является возможностный мир. Хаос

обнаруживается в зазоре между мыслями как предельное состояние мышления, выраженное в идее произведения, требующего в виде ответа нового произведения. По Делезу же и Гваттари, хаос преобладает над космосом, собственно хаос нейтрален, они ни субъект, ни объект. Реальный мир рассматривается как поле опыта не относительно субъекта, а относительно "наличествования". Внутри этого наличествования есть творческие субъекты, но это творчество понимается не как творение мира впервые, а как способность устройства некоторого порядка внутри хаоса, превращая его в хаосмос. Философия в таком случае действительно не созерцание, не коммуникация, творящая консенсус, то есть снятие проблем, не рефлексия, она способ мгновенного схватывания чего-то, сравнимого с глотком воздуха. "Все, что нам нужно, - немного порядка, чтобы защититься от хаоса" [14, с. 256]. Философия становится своего рода терапией, избавляющей на время от раздвоенности, расстроенности или расстройности сознания от бесконечной текучести среды (которая и есть хаос), являющейся результатом проблемы бесконечной скорости, решаемой со времен Спинозы. Субъект образуется лишь в результате решения этой проблемы, то есть он сформирован хаосом и концептом, который как схватывание некоторого порядка есть событие, целостность, и таких концептов может быть множество – множество прорывов из хаоса, множество глотков воздуха.

Как и в Средневековье, идея концепта связана с идеей речи (движение у Делеза в "Логике смысла" происходит «от шума к голосу», «от голоса к речи», от речи к слову, к глагольному слову, изнутри интенционально содержащему возможность изменения). Но в силу изначальности хаоса снимается и оппозиция речь - язык. "Реальный язык, то есть речь" [14, с. 28]. Все оказывается погруженным в речевую стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, это то, что Делез и Гваттари назвали философской грамматикой, которая "говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции" [14, с. 36]. Так что абсолютно оправданно называть это речевое схватывание концептом, которому нет оппозиции в понятии, ибо в мире возможностей, связанном с текучестью, а потому и основанном на эквивокации, нет места понятию, останавливающему текучесть, связывающему разнообразие субъектов в некое объективное единство. Концепт - это событие, а "события - это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот" [15, с. 205].

Фактически, Делез и Гваттари своей идеей Другого и концепта дали логическое объяснение известным сказочным (фольклорным) сюжетам, связанных с походами туда, не знаю, куда, и приносами (переносами, трансфертами) из одного места в другое того, не знаю что [35]. Они обнаружили то, что Ницше называл "скрытой точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино" [14, с. 159]. Концепт, берущий свое рождение в нейтральном возмож-

ном Другом и выраженный через субъект, есть не субъект-субстанция, как то было в Средневековье, а объект, поглощающий субъекта и предполагающий его. Концепт, ведущий к схватыванию однозначного (единогласного), непременно сталкивается, а затем и поглощается эквивокацией, двуосмысленностью, двухголосием, которое представляет мир возможностей. Как писал Делез в книге "Логика смысла", "молния однозначности" (или - единомыслия, единогласия, унисонного, то, что у Боэция было передано термином *univocatio*) переоткрывает эквивокацию, как и наоборот: эквивокация подготавливает язык для откровения единомыслия-однозначности, что есть "тотальное выражающее уникального выражения – события" [14, с. 297-298], которое есть концепт. Потому логика концепта требует становления, а не сущностного решения, что очень важно для понимания политических схваток. Его введение направлено на прекрасную, очень тонкую, остроумную фиксацию имманентного плана бытия (исключающего трансцендентное), его «бесконечных *переменных*», с чем, по мнению авторов "Что такое философия?", связана фрагментарность концептов. "В качестве фрагментарных целых концепты, полагают они, не являются даже деталями мозаики, так как их неправильные очертания не соответствуют друг другу. Даже мосты между концептами – тоже перекрестки или же окольные пути, не описывающие никаких дискурсивных комплексов. Это подвижные мосты. В таком случае не будет ошибкой считать, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности" [14, с. 35].

Что касается последнего, то с этим трудно не согласиться, поскольку, сомневаясь, философия всегда отклонялась. Весь вопрос: ради чего? Ради того, чтобы обнаружить некое правильное одно, или ради того, чтобы стать одной из множества правильностей. Делез и Гваттари также, как средневековые мыслители, связывают идею концепта с Другим. Но для них – в полном соответствии с возможностной философией – Другой есть, конечно, субъект, но по отношению к "я" он предстает как объект, и наоборот: если представить его как субъект, то объектом по отношению к нему, Другим, предстоящим (стоящим перед ним) оказываюсь я. Смена позиций Другого (то субъект, то объект) переворачивает саму идею Другого, который отныне становится безличностным.

Чаще всего это бывает именно в политической деятельности. Это особенно ярко наблюдалось в наблюдаемую нами «эпоху Ельцина», когда выражение «не так сидим» выражало сиюминутную смену политических ориентиров (высокие чины, немолодые люди, не выражая неудовольствия, однако, вероятно, не без внутреннего смущения на глазах телезрителей пересаживались из одного, более почетного, кресла, в другое, менее важное). "Другой - это никто, ни субъект, ни объект" [14, с. 35]. Идея речи, направленная на понимание и соответственно правильность/праведность исчезает, речь начинает быть направленной исключительно на связность. Цель философии, искусства и науки направлены на явление «приближения к связности, не более присущей нам, людям, чем богу или миру» [16, с. 37], то есть вырисовывается идея связности, действительно не-

зависимая от «антропологических предикатов». Но тогда от чего? Какой силой она вообще возможна, если за непрерывным скольжением смыслов и игрой незакрепленных сигнификаций исчезает субъект и сама идея другого оказывается властью не поддержки Я собеседующим словом, а уничтожению Я, превращению его в набор мнений, помогающих удержать хоть какой-то порядок внутри хаоса?

Речь, о которой столь пронизательно пишет Делез в «Логике смысла», оказывается всего лишь игрой ассоциаций и интерпретаций, уничтожающей любой текст – речь прежде всего идет о священных текстах, - превращая его в объект властных претензий, уничтожающих его как цельное произведение. Власть философии закончилась. "Она не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация... Философия не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия - не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять..., ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники – о живописи или музыке; говорить же, будто при этом они становятся философами, – скверная шутка, настолько неотъемлемо их рефлексия принадлежит их собственному творчеству. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге "консенсус", а не концепт. Идея дружеской беседы в духе западной демократии никогда не производила ни малейшего концепта" [14, с. 15]. «Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии – таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами..., и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет представлять себя в роли новых Афин и отыгрываться Универсалиями коммуникации, долженствующими-де доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и масс-медиа... Творчество всегда единично, и концепт как собственно философское творение всегда есть нечто единичное. Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению" [14, с. 16]. Все это совершенно ясно при условии полной незакрепленности значения, плывущего текста-речи. Вопрос лишь в основаниях, на которых математик (художник...) не нуждается в философии, вещи-созерцания - не созерцание, а дружеская беседа в духе западной демократии ведет к консенсусу? И только познание чистых концептов можно считать окончательным определением философии.

Концепт в его новофранцузском понимании, утратив силу понятия, отождествив творение с изобретением, подчинившись физическому хаосу, действительно стал полем распространенных в пространстве суггестивных знаков. Когда концепт определяется как энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая подготовка, то ясно, что он со своими оптимистическими родственниками из средневековья, жившими упованиями на веру, надежду,

любовь, позволявшими им превозмогать себя, а не выживать, утратил связь, ибо личная, уникальная форма собеседующего слова позволяла ему стать над рынком в трансцендентную позицию. Это в некотором роде пессимистическая философия ("все, что нам нужно, - это немного порядка, чтобы защититься от хаоса") является своего рода пределом и изживанием прежнего натурфилософского взгляда на мир, усложненного современными открытиями в физике и математике. И в этом ее сила – сила концептуального видения, предполагающего возможность множества философий. Это лишний раз показывает и доказывает (через эту точку зрения) универсальность современной идеи философской полифонии, ибо о такого рода полифонии (используя разные системы показателств-доказательств) говорили Х.Ортега-и-Гассет, М.М.Бахтин, В.С.Библер.

(продолжение следует)

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Блаженный*. О граде Божием. В 4-ех тт. М., 1994.
2. *Антология концептов*. М., 2007.
3. *Антология феноменологической философии в России*. Т.1. М., 1998.
4. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-ех тт. Т. 4. М., 1983.
5. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-ех тт. Т. 4. М., 1983.
6. *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм // Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
7. *Берлин И.* Подлинная цель познания. М., 2002.
8. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
9. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 тт. Т. 11. М. – Л., 1935.
10. *Гидденс Э.* Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
11. *Гоббс Т.* Левиафан. М., 1936.
12. *Данте Алигьери*. Малые произведения. М., 1968.
13. *Дейк Т.А. ван*. Язык, познание, коммуникация. М., 1989.
14. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998.
15. *Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995.
16. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998.

17. *Ильенков Э.В.* Гегель и герменевтика. К проблеме соотношения языка и мышления в концепции Гегеля // Вопросы Философии. 1974. № 8.
18. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998.
19. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т.3. М., 1964.
20. *Кант И.* Прологомены // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т.4. Ч.1. М., 1965.
21. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
22. *Карасик В.И.* Дискурс // Социальная психолингвистика. Хрестоматия. М., 2007.
23. *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959.
24. *Кибрик А.А.* Когнитивные исследования по дискурсу // Вопросы языкознания. 1994. № 5.
25. *Косериу Э.* Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. III. М., 1963.
26. *Логический анализ языка.* Избранное. 1985-1995. М., 2003.
27. *Локк Д.* Два трактата о правлении // Локк Д. Сочинения в 3 тт. Т. 3. М., 1988.
28. *Макиавелли Н.* Государь // Макиавелли Н. Избранные произведения. М., 1982.
29. *Мангейм К.* Идеология и утопия // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997.
30. *Мартыненко О.Л.* Политическая философия Исаяи Берлина. Автореф. дисс. на соискание степени кандидата философ. наук. М., 2002.
31. *Мерриам Ч.Э.* Новые аспекты политики // Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
32. *Мизес Л.фон.* Либерализм в классической традиции// Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
33. *Михельс Р.* Социология политической партии в условиях демократии // Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
34. *Моска Г.* Правящий класс // Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
35. *Неретина С.С.* Опыт словаря средневековой культуры. Загадка // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998.
36. *Неретина С.С.* Парадигмы исторического сознания в России начала века // Философские исследования. 1993. № 3.
37. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006.

38. *Николаева Т.М.* Краткий словарь терминов лингвистики текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. Лингвистика текста. М., 1978.
39. *Огурцов А.П.* Интерсубъективность как поле философских исследований // Личность. Культура. Общество. Т. IX. Вып. 2 (36). М., 2007.
40. *Огурцов А.П.* Что такое воля? (Взгляд философа) // Мир психологии. 2007. № 3.
41. *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991.
42. *Платон.* Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4-ех тт. Т. 2. М., 1993.
43. *Ролз Д.* Теория справедливости // Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
44. *Руткевич А.М.* Политическая философия Л.Штрауса // Штраус Л. О тирании. СПб., 2006.
45. *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977.
46. *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (15 век).* М., 1985.
47. *Тодоров Ц.* Грамматика повествовательного текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. Лингвистика текста. М., 1978.
48. *Тулмин С.* История. Практика и «третий мир» (трудности методологии Лакатоса) // Философия науки. Вып. 5. М., 1999.
49. *Фегелин Э.* Представительство и существование // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997.
50. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
51. *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера.* М., 1994.
52. *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996.
53. *Фуко М.* Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. М., 2005
54. *Фуко М.* Omnes et singulatim: к критике политического разума // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч.2. М., 2005.
55. *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума. М., 2007.
56. *Черч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М., 1960.
57. *Шмитт К.* Понятие политического // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997.
58. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл // Логос. 1996. № 7.
59. *Штраус Л.* Что такое политическая философия? // Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
60. *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм и демократия // Антология мировой политической мысли. Т.2. М., 1997.
61. *Энциклопедия эпистемологии и философии науки.* М., 2008.

62. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1965.
63. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997.
64. *Cicero M.T.* De legibus.
65. *Finocciaro M.* Galileo and the art of reasoning: Rhetorical foundations of logic and scientific method. Dordrecht etc., 1960.
66. *Giddens A.* The Nation-State and Violence. Berkeley and Los Angeles, 1987.
67. *Guardini R.* Der Gegensatz – Versuche einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz, 1925.
68. *Perelman Ch.* The new Rhetoric and Humanities. Dordrecht, 1979.
69. *Toulmin S.* The uses of Argument. Cambridge, 1958.
70. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951.
71. *Williams B.* Concepts and Categories. Philosophical Essays. Princeton, 1999.