

Общие проблемы
политической концептологии

**ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ
НЕПОЛИТИЧЕСКИХ ФИЛОСОФИЙ**

И.И. Мюрберг
Институт философии РАН

Аннотация: В представленной работе обосновывается тезис о том, что европейская политическая мысль достигла своих глубин только с появлением постклассического способа философствования; в центре внимания — концепт «политическое», становление которого имело под собой ряд важных учений классиков (Платона, Гегеля, Шопенгауэра и др.). Каждая из таких теорий / подходов, оставаясь в поле классической политической философии, одновременно, осуществляла акт «трансцендирования», ориентируя политическую мысль на достижение дотоле не изведанных способов концептуализации сферы политического бытия европейцев. В частности, показано, что логоцентризм кантовского понятия свободы и его следствие — концептуальная аморфность, препятствовавшая дифференциации мышления и действия как разных объектов рефлексии — есть продолжение определённой философской традиции, плавное развитие которой периодически нарушалось вторжением «иного». Последняя тенденция нашла революционное разрешение в эпохальной философии Ницше.

Ключевые слова: свобода, «политическое», моральная автономия, этизация разума, дисциплинарная недифференцированность, власть, форма всеобщности, субъект-субъектные отношения, эпоха модерна, постклассическая философия.

Всех великих мыслителей — даже Платона — отличает неравноценность их политических философий их же теоретическому вкладу в целом.

Их политические творения неизменно уступают прочему в глубокости. Это поверхностное отношение происходит из неспособности почувствовать, насколько глубинны основания политического.

Arendt H. *The Promise of Politics* [Arendt 2005: 93].

В конце XX в. К. Касториadis, политический философ наших дней, писал: «Исторически, Западная Европа (а ранее Греция периода с VIII по XV вв.) не имеют себе равных в том, что только эти общества *создали политику* как коллективную деятельность, сознательно нацеленную на формирование общества в целом; и эта задача в существенной мере удалась им.

Во всех прочих обществах мы находим только дворцовые интриги, соперничество группировок, махинации, открытую конкуренцию, изощрённые схемы захвата власти — и все это неизменно остаётся *в рамках* существующей институциональной структуры. Что же до Западной Европы (включая конечно и Соединённые Штаты), то здесь, как и в Древней Греции, мы имеем настоящую *политику*» [Castoriadis].

Для Касториадиса, как и для многих известных теоретиков политики времён позднего модерна, на первом плане находится рефлексия по поводу аутентичного видения политики, политики как особого вида человеческой деятельности (в отличие от политического интриганства и многого другого, с чем ассоциирует политику обыденное сознание). В этом смысле очевидна связь Касториадиса с Кантом: понимание свободы как автономии, центрированное у метафизика этики на индивиде, для современного мыслителя закономерным образом становится главным понятием политической теории. Но насколько оправдан теоретически данный исторически свершившийся перенос? Ведь если рефлексия Канта следует классическому картезианскому принципу *cogito ergo sum*, если, таким образом, истинным домом свободы является индивидуальное сознание, то при чем тут заявленная философской классикой позднего модерна цель поиска понятия политического, который, как известно, осуществлялся в предписанном поле общественных институтов? В ответ на сомнения такого рода подчеркнём сущностный характер связи первого со вторым: дело в том, что принятие за исходное мыслящего «я» являлось в указанную эпоху посылкой, легитимирующей произвольное «перетекание» объекта рассмотрения из сферы мышления о мышлении в сферу мышления о действии и обратно, не ощущая различий и не сознавая потребности в дифференциации. В спонтанности этих переходов и затерялась значительная часть из того, что ныне подлежит экспликации в качестве элементов новой политической философии.

Подобная же концептуальная аморфность в высшей степени присуща той составляющей западной духовной традиции, в которой индивидуальная автономия наделена достоинством основополагающей *морально-политической* ценности. Центрирование моральных ценностей на индивидуальной способности к самоконтролю (предполагается, что на эту способность не должно оказывать влияние положение личности как в метафизическом, так и в социально-политическом институциональном контексте) в значительной степени определялось традициями просвещенческого гуманизма и порождало специфическую разновидность либеральной политической философии [Об этой стадии становления понятия автономии см.: Schneewind 1998; Lindley 1986]. Быть автономным, владеть собой означает для этой традиции руководствоваться прежде всего своими собственными (в отличие от исходящих извне) суждениями, желаниями, состояниями и особенностями — т. е. реализовывать *себя*. В этом смысле автономия стала безусловной ценностью, а ее противоположность (подчинение внешним, чуждым силам) — воплощением угнетения. Так понимаемая автономия и составляет ядро кантовского учения о практическом разуме.

Но каким непредсказуемым и, в то же время, единственно возможным образом воплотилась именно *эта* идея автономии в практическом (политическом) разуме современной Канту эпохи! Ведь достаточно оглянуться на первых британских либералов с их «философским радикализмом», как проявится внутренняя связь столь, казалось бы, несовместимых явлений, как сформулированное в XVIII в. кантовское самозаконотворчество воли, с одной стороны, и беспрецедентная политическая экспансия в XIX в. английских лавочников и фабрикантов — с другой. Автономия как этический принцип, выражающий, наряду с прочим, требование самодостаточности субъекта, непосредственно сомкнулась здесь (в поле демократизирующейся практической политики) с тем индивидуализмом утилитарного свойства, который кантовская мысль теоретически отвергала.

Этот парадокс и отсылает нас к Касториадису, обратившему внимание на игнорируемое классическим понятием автономии качество интенциональности. «Субъект — это активность, но активность имеет смысл только в случае направленности на что-либо, иначе она превращается в ничто» [Касториадис 2003: 120]. Правда, и интенциональность, по Касториадису, не выражает всего того, что содержит в себе политико-философское понятие автономии, она игнорирует некие опоры, присутствующие внутри самого субъекта — некоторое содержание, которое «всегда присутствует и является не осадком, шлаком, сором или безразличной материей, а действенным условием активности субъекта». Это нечто не принадлежит ни субъекту, ни другому. «Это производное и производящее единство «Я» и другого (или мира). В субъекте как субъекте заключён не-субъект, и все ловушки, в которые попадает субъективистская философия, обусловлены забвением ею этой фундаментальной истины. Конечно, в субъекте есть составляющая, «которая никогда не сможет стать объектом» — неотчуждаемая свобода, всегда существующая возможность изменить свой взгляд, превратить в абстракцию какое-либо конкретное содержание, поставить в скобки все, включая свое «Я», — если только это «я» не выражается как присутствие и абсолютная приближённость в то самое мгновение, когда оно устанавливает дистанцию с самим собой» [Там же 120–121].

«Расколдовывание» Платона

Собственную концепцию автономии Касториадис оттачивал в критике платоновского отношения к политике. И это совсем не случайно: современное понятие политического не может быть доступно нам во всех его коннотациях, во всей полноте заключённых в нем смыслов и внутренних противоречий, если не попытаться хотя бы приблизительно проследить тот способ, которым «добывалось» (или, говоря языком автора, «устанавливалось») оно на протяжении тысячелетий. Категории политической философии, используемые в наше время, ведут свое начало с древнегреческой политической мысли и в первую очередь связаны с именами Платона и Аристотеля. В этом, заметим, заключается их родство с прочими философскими дисциплинами, представители которых не в меньшей мере, чем современные политические философы, склонны считать античные философские источники своей исходной культурной референцией. Отсылка к античности не мешает нам одновременно утверждать, что политическая философия всё ещё достаточно молода: понятийный аппарат этой дисциплины по сей день находится в стадии формирования. В этой связи, вспомним, что сказал Мишель Фуко в конце 70-х годов прошлого века о философии в целом: «современная философия является целиком политической и целиком исторической. Она есть политика, имманентная истории, и история, не отделимая от политики» [Foucault 1988: 121].

Столь красноречивая трактовка современного «призвания» философии содержит пусть неявный, но легко прочитаемый вызов прежним категориальным делениям, отводившим политической теории роль одного из многих разделов философии. Внутри этой традиционной структуры политическая философия, в своих наиболее популяризируемых проявлениях, демонстрировала ожидаемый изоморфизм с прочими разделами гуманитарного знания, хотя, конечно, изначально присущая ей тенденция к критической ревизии собственных достижений периодически заявляла о себе, заставляя тех или иных мыслителей восставать против навязываемого предшествующими эпохами единообразия.

В отличие от присущей всем философским дисциплинам «нормальной» динамики исторического развития, та смена мыслительных парадигм, на которую намекает Фуко, имеет отношение к перспективе трансформации структуры философии в целом, поскольку срывает покров неведения с тайны, каковой оставалась на протяжении веков вездесущность политического измерения, присутствие которого не признавалась и прямо подавлялось разумом, но,

тем не менее, оставалось вполне ощутимым в делах и помыслах людей. Подобное осознание, не просто посетившее отдельно взятых философов, а становящееся сущностной чертой современного «жизненного мира», находит многообразные отражения в комплексе наук об обществе. Но лишь в рамках политической философии это осознание способно обрести надлежащую ему теоретическую глубину. Обращение к античной мысли в этом смысле вполне оправдано.

Философский вклад Платона, традиционно оцениваемый, в первую очередь, в терминах моральной теории, никогда не рассматривался в отрыве от его политической составляющей. Однако, традиционно обозначаемая причастность мыслителя к политической теории раскрывалась исключительно через указание на присутствующие в его произведениях специфические объекты философского исследования (как то: государство, его формы и типы управления им), а также на те из анализируемых им понятий, пользование которыми наиболее характерно для современной политической науки (справедливость, демократия и пр.). Вместе с тем, соответствующий подобным объектам изучения предмет исследования трактовался и продолжает трактоваться в общефилософском (дисциплинарно недифференцированном) смысле. Неудивительно поэтому, что любое рассмотрение концептуальной стороны политических опусов греческого мыслителя оставалось целиком редуцируемым к набору понятий, свободных от какой-либо политико-философской специфики. Подобный теоретический тупик обуславливает необходимость того, чтобы за истинную точку отсчёта становления идеи политического принять здесь именно Платона, поставив в центр внимания уже не *объект* платоновских изысканий на тему политики (он хорошо известен и досконально изучен), но их *предмет*. При такой смене ракурса разнообразные подходы к теме государства, управления и т. п. оказываются объединены единой задачей — стремлением постичь природу политического. Выявление нового в давно известном — задача методологически проблемная, и потому следует сразу сказать, что ключевым в этом анализе станет для нас понятие *власти*; сказав же, надо определиться с тем, как и почему возможно подобное. Ответ на последний вопрос нельзя найти в работах самого Платона. Зато он прекрасно прочитывается при изучении течений позднейшей философской мысли. В этом плане суть используемого нами метода была точно схвачена К. Марксом, для которого анатомия человека служила ключом к пониманию анатомии обезьяны (а не наоборот). Иначе говоря, для наших целей имеет смысл искать присутствующий в работах Платона некий второй план, некое оставшееся «невозделанным» проблемное поле, на котором в последующем произрастало все богатство представлений о сущности политического.

Начать, разумеется, следует с описания «первого плана». Говоря о наилучшем устройстве человеческого общества (поиск которого даже в наше время некоторые известные теоретики продолжают считать главной целью политической философии¹), античный мыслитель указывает на понятие блага в его предельно широком, этическом понимании. Но именно с категорией блага, с его конституирующей бытийственной функцией, связано глубинное противоречие платонизма. Будучи онтологически первичным (являясь квинтэссенцией сущего), благо притягивает к себе, организует и наполняет истинным смыслом человеческое бытие. Вне процесса приближения к нему, даже счастье (сугубо человеческая — в противоположность божественной — цель) не может быть подлинным. Таким образом, если следовать данной логике, то благо, по своему сущностному определению, не может не быть самым сильным, все преодолевающим фактором бытия. А коль так, то косность, неподатливость благу не только неодоушевлённой материи, но и (в значительной степени) самого человеческого суще-

¹ См., например: «Политическую философию можно определить как философскую рефлексию по поводу наилучшего устройства нашей коллективной жизни — наших политических институтов и наших социальных практик, таких как наша экономическая система и формы нашей семейной жизни» [Miller 1998].

ствования есть некий алогизм — то, что Платон видит, но чего он не понимает и потому ограничивается простым постулированием этого как данности.

Подобное затруднение присуще не только платонизму, но и большинству теологических систем, исходящих из всемогущества божественного начала, где само представление о всемогуществе, казалось бы, должно исключать наличие чего бы то ни было, этой силе не подвластного. Однако, исторически дело обстоит далеко не так: в любой из традиционных мифолого-религиозных систем постулирование бесконечной мощи оказывается, в лучшем случае, обещанием одолеть нечто, до сих пор не побеждённое. Отсюда внутренний конфликт идеи всемогущества, своим бытием отрицающей самое себя. Этот конфликт и обуславливает необходимость появления внерелигиозных, чисто теоретических построений, изначальное предназначение которых состоит в том, чтобы, так сказать, «осветить путь» к заявленной цели. Так возникают философские концепции, объясняющие, как возможно всемогущество. Наиболее традиционная из них трактует всемогущество — способность тотального подчинения одной силой всех прочих включённых в наличный мыслительный контекст сил и сущностей — как способность обеспечить полное «упорядочивание», наделение высшим смыслом всего и вся. Идея «благости» так понимаемого всемогущества оформляется в противопоставлении его с господством, реализуемым в форме грубого подавления, порабощения, сокрушения. В этом противопоставлении утрачивается понимание того, что «упорядочивающее» всемогущество также представляет собой форму господства. Запрограммированное этим противопоставлением неосознавание властной составляющей, вытеснение ее из профессионального дискурса, есть существенный смысловой элемент религиозных практик, в контексте которых даже такие откровенные выражения, как «раб Божий» оказываются лишёнными своего репрессивного «жала».

О том, что платоновские идеи представляет собой некий концептуальный аналог божественного, писалось не раз. Богатую теософскую традицию, служащую платонизму понятийно-образным фоном, нам следует обойти стороной² [См.: Taylor 1989]. Относительно опытов теологической редукции платоновской мысли, не отрицая их рационального зерна, заметим, что они развёрнуты в прошлое, указывающее на истоки данного способа мышления. Наша задача — развернуть это понятие в направлении будущего (последующей истории). Для этого следует найти ответ на вопрос: какой смысл сохраняет учение об идеях, будучи максимально очищено от религиозных коннотаций? Здесь возникает потребность сделать понятным для нас образ царя-философа.

В этом помогут диалоги (например, «Горгий» и «Политик»), из которых ясно, что идеальная политическая власть представляет собой инструмент осуществления общего блага. Главным же из составляющих его конкретных благ является, если вести речь о человеческом общежитии, справедливость. Тут обнаруживается теоретический парадокс: по Платону, состояние справедливости нетипично для реальной политики. Поэтому на практике всякому человеку приходится выбирать не столько между справедливостью и несправедливостью, сколько между ролью либо субъекта несправедливости, либо ее объекта. Устами Сократа Платон доказывает, что терпеть несправедливость куда праведней (правильней), чем самому чинить несправедливость. Но подобная правильность равносильна предписанию держаться подальше от политики, какой она является в реальной жизни, предпочтя занятиям ею позицию созерцателя. Другое дело — общественное устройство, «наилучшее из всех мыслимых» (кн. 2–4 «Государства»), идеальное устройство, воплощающее истинные принципы человеческого общежития (их, заметим, способен узреть отнюдь не деятель, а платоновский созерцатель). В идеале, власть над общественным целым, должна быть в руках профессиональных

² Известный пример современного теологического прочтения политической теории Платона — работа Чарльза Тейлора «Истоки личности» [Taylor 1989].

мудрецов — философов. А так как среди мудрых всегда найдётся мудрейший, то и власти в ее чистом виде надлежит быть властью единоличной: мудрейшего не следует отвлекать на соревнование с прочими соискателями, действуя без помех, он лучше всего добьётся благой цели. Иными словами, если благо у Платона монологично (идея блага следует одной-единственной логике), то правление в идеале должно быть «монополитично» — самодержавно. Идеалу «монополитики» соответствует идеал абсолютной и безоговорочной власти, принимающей во внимание благо (пользу) целого и игнорирующей недовольства составляющих целое частей. Монологичная истина/благо неявно подразумевает теоретическое и практическое игнорирование/подавление всего, что в нее не вписывается.

Все это позволяет сделать вывод, что «Государство», главное политико-философское произведение античного мыслителя, в определённом смысле может считаться первой и наиболее наивной попыткой помыслить политическое. Наивность попытки заключена в том, что понятие мыслится здесь, так сказать, вне его политико-философской специфики. Последняя отсутствует в той мере, в какой другая платоновская идея — идея всемогущества остаётся не затронутой описанной выше рефлексией. Ибо именно она, эта рефлексия, является исторически первой движущей силой развития представлений о политическом. Что же касается идеи справедливости (относительно которой Платон многообразно пояснял, что она составляет истинную сущность политического), эта идея оставлена в «Государстве» без разъяснений; место, которое по праву должно принадлежать анализу данного конкретного воплощения справедливости и ее связи с прочими духовными (либо материальными) реалиями, занимает представление о том, чем способна быть справедливость в наилучшем из возможных устройств общества. Данный идеал справедливости определяется здесь через свою практическую цель — поддержание «гармонии» составляющих общество сословий. Дальнейшая конкретизация центрального политического понятия происходит под влиянием идеалистического убеждения в том, что членение общества по самой своей сути аналогично членению человеческой души. Если для Платона онтологически первичны идеи, то высшее сословие в государстве должно быть воплощением разума как наиболее адекватной миру идей способности человеческого духа. Далее, организация «человеческого материала» в обществе осуществляется по принципу убывания идейного начала и нарастания косности, каковой отмечено все плотское. Стоящая ниже царя-философа аристократия воплощает аффекты, а низшее сословие — материальное («вождедующее») начало.

Таким образом, внешняя стройность картины идеального общества не спасает от изначального затруднения, входящего в философию Платона в виде конфликта между идеальным и сущим. Как явствует уже из «Горгия», в действительности политики никогда не бывают мудрейшими из философов, а потому преследуют «не те» цели, гонятся за неистинным счастьем — и, как результат, они и сами никогда не бывают поистине счастливы, и их подданные страдают напрасно³. Наличному обществу мыслитель предписывает противопоставить порочным политикам мудрых созерцателей «высшей истины». Но не является ли и данное предписание политической позицией? Поза неучастия в этом случае косвенно отражает уверенность в себе политика, способного бросить вызов реальности, даже не дав себе труда помыслить пути перехода к идеалу от политики реальной. Данный вызов имеет определённое идейное облачение: истина заключена в единовластии, которое по силам только лучшим, тогда как существующие политики далеко не идеальны. Истоки платоновской уверенности в себе (в своем видении политика) — нечто, чего нельзя вычитать из его работ. Эти истоки — в эпохе, точнее в тенденции, полностью реализовавшей себя позже, на этапе зрелого абсолютизма. Разработанная им политическая концепция отмечена чётко очерченным представлени-

³ Характерно, что в страданиях подданных Платона не устраивает не сам факт страданий, а напрасность тех из страданий, которые не способствуют делу установления справедливости [«Горгий», 468b–469a].

ем о единовластии как истинной форме политической власти. Вместе с тем, не будет преувеличением сказать, что данный властный проект не осознаётся его автором как политический: для Платона подлинная политика есть политика, растворенная в идеях истины и блага.

В этом же ключе выдержано определение подлинно человеческого. Человек всегда де факто подчинён идее, в своем творчестве он только подражает ей: шарлатаном объявляет Платон любого, кто хочет доказать непревзойденность, уникальность собственного индивидуального творения, о чем бы ни шла речь [См., напр.: «Государство», 597–598]. Как бы ни трактовали мы данное утверждение, для нас очевидно, что его истинность (либо неистинность) по существу не зависит от веры в божественное начало. Смысловый акцент платоновских наблюдений другой: подлинно сущим для мира людей является лишь то, что признается таковым если не всеми, то многими. Иначе говоря, «идеи» обладают только общезначимые сущности. А если так, то бытие человека по определению есть бытие «вместе с другими». Этот тезис несомненен в своей философской ценности. Однако, для самого Платона он значит одновременно и больше, и меньше, чем может значить для нас: именно потому, что людей объединяют «идеи», для античного мыслителя не может быть вопроса о том, как соединить людей. Его вопрос: как сделать людей лучше, т. е. как приблизить их мир к идеальному. Б. Уильямс, выдающийся представитель современной этической и политической мысли, писал по этому поводу: «Платон, глубже других философов вникший в вопрос о том, возможно ли жить вне сферы этического, не считал само собой разумеющимся, что обоснованием этичности должна служить сила. Он полагал, что власть этического есть власть разума и что ее-то и следует превратить в силу. Последнее он считал политической проблемой, и таковой она является на самом деле» [Williams 1985: 26–27].

Уильямс тонко подметил одно многозначительное обстоятельство: благодаря учению об идеях, политика в философии Платона оказалась разведена с понятием власти — хотя, казалось бы, где и искать власть, как не в политике! Реальную политику греческий мыслитель не готов наделять достоинством носителя власти; ей он приписывает «силу» (способность принуждать). Между тем, в его идеальном государстве власть несомненно присутствует, правда, невидимо. «Невидимой» она становится вследствие того же способа восприятия, который позволяет верующим не сознавать всемогущество божества как разновидность власти. Надо заметить, что данная составляющая античного философского наследия содержит важное прозрение относительно природы власти — прозрение, основательно утраченное модерном: власть, когда она абсолютна де факто, попросту не осознаётся ее объектом как власть (в терминологии позднего модерна, отмеченной печатью всеразъедающей рефлексии, нечто подобное терминологически фиксируется как «харизматическая власть», «харизматическое правление»). Достижением Платона является, пусть неартикулированное, но все же вычленение феномена псевдоисчезновения власти, которая вдруг перестает пониматься как сила, принуждение, насилие. Едва ли будет преувеличением сказать, что императив превращения власти-как-насилия во власть-как-согласие ведомых с ведущим составляет главную философскую идею «Государства». Сформулированный Платоном, данный моральный императив обрёл долгую жизнь, получив в истории политической мысли многообразные концептуальные воплощения. Наиболее последовательно идея Платона воплотилась в социалистических и околосоциалистических учениях, расцвет которых пришёлся на революционный XIX век. Для всех учений этого толка идея вытеснения насилия как принципа политических отношений разумом являлась одновременно идеей восстановления моральности общества и практически содержала призыв начать обходиться *без политики*. Последняя тенденция особенно заметна в мировоззрении Р. Оуэна, в работах которого прозвучала тема, насторожившая наиболее прозорливых из его современников: установление рационально упорядоченного строя, гарантирующего «счастье» граждан, возможно лишь при полном исключении из философского и повседневно-

го употребления понятия свободы воли [См.: Оуэн 1950: 131–132; подробно об отношении Оуэна к политике как принуждению см.: Мюрберг 2008]. Думается, логически Оуэн совершено прав в своем выводе; слабость его взглядов заключена в другом: в наивном убеждении, согласно которому сама по себе свобода воли есть не более чем ложная идея, искусственно приносимая в умы и портящая граждан. Как бы там ни было, мы видим, что главное условие реализуемости платоновского политического идеала было отчётливо сформулировано только в начале XIX века, в работах философа-самоучки. Что же до политико-философского «мейн-стрима» XIX века, представленного именами Дж.С. Милля и К. Маркса, то он, судя по всему, еще не ощутил данного болевого нерва платонизма. И это несмотря на то, что в понятийном арсенале философов уже появилось понятие свободной личности — как данности (Милль) или как идеала (Маркс).

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

Неартикулированность темы власти обусловила относительно слабое влияние платонизма на последующее развитие политической мысли. Показательно, что систематическое развитие идей Платона, продолжавшееся вплоть до конца XVII века (кембриджские платоники в Англии), шло по линии телеологии природы. В доктрине неоплатонизма на первом месте — тема всевызывающей любви (тема *эроса*, встречающегося с *агане*)⁴. Традиция подмены понятия власти внеполитическими образами оставлена неоплатониками в неприкосновенности. Поистине огромным было влияние Платона совсем в иной, теоретико-познавательной, области. Западный рационализм с его идеалом отстранённого рассмотрения предмета изучения, взятого в его «чистоте», имеет самое непосредственное отношение к учению об идеях. В этом модусе платонизм косвенным образом распространился на другие отрасли знания, «рикошетом» вернувшись позже и в политическую теорию.

К числу примечательных следствий переноса учения об идеях на анализ политической жизни относится фактически неразличное единство крайнего объективизма и крайнего

⁴ Так, вслед за Плотиним и Фичино, Р.Кедворт утверждает, что все что ни есть во вселенной «спускается и скользит от Высшего к Низшему, так что Первовещь представляла собой не самое Несовершенное, а самое Совершенное Существо» [Цит. по: *Cassirer* 1953: 137–138].

субъективизма. Ряд исследователей [См., напр.: Snell 1953] убедительно истолковывают подобное как продолжение идущего от Гомера мироощущения. В частности, в рамках последнего античные герои, представлены как существа, в буквальном смысле «вдохновлённые богами». Признание их героями фактически не нуждается в том, чтобы мы признавали их еще и личностями. Понятия личности в античной культуре, как известно, не существует. Внутри человека (наряду с единичным, плотским, «вожделирующим») действует всеобщее, оно и делает его героем. В философии Платона и Аристотеля эта традиция обнаруживает себя как часть общей телеологической картины мира, в которой цели человеческие являются таким же божьим посланием, как и «цели» всей (живой и неживой) природы [См., напр.: Платон, «Тимей», 74–76б, Аристотель «Политика», Кн. 3, разд. VI, ч. 14]. Однако, уже Аристотель (в указанном труде) восстаёт против жёсткого платоновского соотнесения строя вселенной со строем человеческой жизни в рамках универсалистского понимания «порядка» мироздания. Признавая высший порядок («целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создаётся ради этой цели» — там же), Аристотель показывает, что «повседневное» человеческое понимание жизненных целей, так же как и представление человека об определяющей «порядок» правильной иерархии целей, не может не отличаться от космического. Таким образом, уже Аристотель вносит существенные коррективы в учение об идеях, замечая, что представлениям людей свойственна изменчивость, партикулярность: частные случаи и предназначения не способны отражать общее в его полноте. Присущий смертным практический разум (φρόνησις) не считается Аристотелем менее реальным оттого, что представляет собой понимание, не поддающееся полной артикуляции; практически разумен тот, кто знает, как вести себя в каждой конкретной ситуации. Но и аристотелевский практический разум есть разновидность знания об «универсально правильном» порядке, касающемся жизненных целей человека, порядке, интегрирующем частное в общее. Таким образом, философские взгляды Аристотеля не разрушают макроконтраста, каким является для него платоновская онтологизация мира идей.

Нельзя не заметить, что в аспекте исторического рассмотрения это фундаментальное видение оказывается наименее защищённой и, как оказалось, наименее влиятельной частью античного наследия: с точки зрения современного европейца, трудно найти что-либо более уязвимое, чем контрфактуальное упование на всеобщую гармонию. Между тем, именно с поиском опосредований между миром вечных истин и миром конечным и ошибающимся связано введение Платоном в философию понятия разума как добродетели, как способности индивида достигать единства с самим собой, свободы от страстей, самообладания. По замыслу Платона, высшее предназначение перечисленных качеств состояло в том, чтобы облегчить приобщение человека к целям, придающим субстанциональность всему сущему. То, что возникшая в лоне платонизма идея единства разума и добродетели пережила породившие ее телеологические представления и обрела на обломках античных систем философскую самостоятельность, представляется нам отражением внутренней логики развития политико-философского сознания. Иначе говоря, данная идея погибла бы вместе с древнегреческим телеологизмом, если бы не присущая ей властная компонента. Конечно, понимание разума как способности к самоконтролю содержит характерное для сократовской философии требование к человеку обрести господство в первую очередь над самим собой — требование сугубо аполитичное. Но сформировавшийся под ее влиянием концепт «личность» (родившийся в противодействии средневековой христианской доктрине радикального подчинения воли и обычных для в эпохи Реформации представлений о разуме как слуге дьявола) в качестве главной опоры западноевропейской моральной философии Нового времени уже немислим без политической составляющей.

Дело в том, что античная идея «самообустройства» индивида в условиях модерна постепенно начала распространять свой этический пафос на весь доступный делам и помыслам человека ближний и дальний мир. Собственно, такому расширению сферы «себя» в мире идей ничто не препятствовало: то, как много (или как мало) внешнего мира включается в представление о «себе самом», зависит от конкретного историко-культурного контекста. В этом смысле уже западноевропейское средневековье можно считать эпохой беспрецедентной экспансии личности, политическим ответвлением которой стал культ монархического правления. Монархической идее, даже ее абсолютистской разновидности, уже не присущи притязания на обладание добродетелью и истиной в последней инстанции. В XVI веке Жан Боден⁵ снял завесу тайны с власти монарха, доказав, что государство есть политическое объединение и что именно как орган независимой власти оно заинтересовано в единоличном правлении. А знаменитый принцип Людовика XIV «Государство — это я» пронизан духом не столько личного совершенства и всезнания, сколько сознающего себя волюнтаризма.

Подобный имморализм эпохи раннего абсолютизма отчётливо высветил наличие в европейском политическом мышлении двух уровней, присутствие которых различимо уже в античности. Один, скользящий по поверхности, видит в политике часть повседневности, говоря современным языком, — техническую сторону правления и обращается с ней соответственно. Второй уровень подспуден, элитарен и сопряжён с глубинами философского понимания мира и места человека в нем. В определённом смысле, данное деление позволяет говорить также и о двух уровнях понятия политического. Что касается первого, эмпирического уровня, ныне он удобно разместился в пределах политологии как науки — в ряду себе подобных дисциплин об обществе. Так же, как все эти дисциплины, политология способна работать, только имея под собой четко очерченный набор концептуальных и фактуальных «очевидностей». Предназначение же политической философии при переходе к Новому времени стало существенно отличаться от платоновского. В отличие от политологии, политическая философия нашла свое призвание в том, чтобы, образно говоря, сомневаться в несомненном. Если говорить о зрелой стадии данного способа мышления о политике, то здесь повседневные, наличные истины и представления, которые включает в себя понятие политического, являются не то чтобы «сомнительными» (или относительными), а скорее исторически и культурно «ситуированными» — отчасти произведёнными контекстом, отчасти же на этот контекст влияющими. Такое понимание в принципе исключает восприятие их в качестве неизблемых и самоочевидных. Здесь и проходит водораздел между двумя способами помыслить политику. Для политологии описанный подход означал бы хаос, для политической философии это — единственный путь к постижению меняющихся смыслов и взаимосвязей понятий, их содержательного наполнения, их иерархизации. Указанное различие исходных установок закономерно проявляется как несхожесть конечных картин, за которыми стоят разные исследовательские идеалы: для политологии это интеграция полученного знания в наличные категориальные рамки, для политической философии — вечное рождение нового, как в самой политической реальности, так и в мышлении о ней, в том числе, на уровне категориального анализа.

Поэтому, когда мы фиксируем, например, тот факт, что под влиянием философии Платона добродетель ратной доблести уступила место добродетели самообладания, данным наблю-

⁵ См.: «Однако, ежели правитель является абсолютным сувереном, каковыми являются короли Франции, Испании, Англии, Шотландии, Эфиопии, Турции, Персии и Московии, чья власть безусловно является их собственной и не разделена ни с одним из их подданных, то ни при каких обстоятельствах непозволительно ни для кого из подданных в отдельности, ни для всех их в целом покушаться на жизнь и честь их короля путем использования законов, либо силы, *даже если он совершил все воображимые злые, нечестивые и подлые поступки*» [Badin 1955: 24; курсив мой — И.М.].

дением констатируется наступление очередной новой стадии эволюции понимания политического, важнейшей составляющей которой явилось «рождение личности». Теперь, если, забегая вперёд, сопоставить с платоновскими идеями концепцию И. Канта (в качестве предельного случая интериоризации добродетели), то мы увидим, что даже кантовское понимание, делающее внутреннюю интенцию личности достаточным, не зависящим от внешнего действия основанием для признания правильности индивидуальной позиции, представляет собой прямое продолжение инициированного Платоном способа философствования. Рассматривая эту традицию в критическом ключе, можно увидеть также, что усиливающаяся индивидуализация европейской морали и политики непосредственно связана с отражённой в философской классике утратой главной опоры всей досовременной морали, роль которой выполняла вера в онтологическое единство мира.

Все это вместе взятое позволяет предполагать, что именно крушение традиционных мировоззренческих опор способствовало выдвиганию на первый план новых понятийных оснований, упадку одних и усилению других способов концептуализации политической жизни обществ. Подобное не могло не оказать влияния на систему категорий политической философии и их содержание. Главный идейный сдвиг по-видимому связан здесь с уходом из политической философии того, что являлось исходным фоновым допущением платонизма применительно к делам человеческим. Это допущение рассмотрено нами выше, его суть сводится к тезису: в подоплёке платоновской картины «правильного» государства лежит концепция покоящегося господства, обеспечиваемого абсолютной истинностью поддерживающей его идеи. Но именно это не выявленное основание первым было поколеблено сменой времён, легко опрокидывающей любые концепты господства и возвращающей политическую мысль к более фундаментальной категории, какой является для нее *власть*.

Факт «преодоления» платоновского способа концептуализации политики, однако, не следует воспринимать однозначно, особенно если вести речь о реально существующем в каждый отдельный момент спектре политических практик. «Всеядность» политики выражается, помимо прочего, в ее склонности экспериментировать с любыми, в том числе и самыми анахроничными, с точки зрения «высокой теории», концептами. Изобретённый Платоном «прямой» (не причастный к гнусностям повседневных схваток за власть) путь к истине и благу не перестаёт пользоваться спросом в современной политике, несмотря на то, что уже два столетия назад А. де Токвиль разглядел в «ласковой власти», власти-наставнике одну из наиболее коварных форм политического принуждения [Токвиль 1992: 497]. Тут уместно вспомнить о том, что своими прозрениями относительно сущности политического наставничества Токвиль был обязан непосредственному знакомству с реальностью функционирования власти в современных ему Соединённых Штатах Америки. Из его описания можно почерпнуть важные уточнения, касающиеся этой разновидности власти. «Ласковой» власть становится на пике своего влияния, в момент наибольшего подчинения ей волю управляемых масс. Это и есть фаза *покоящегося господства*, когда главной для власть предержащих становится задача «остановить мгновенье». Вот почему такая власть «не сокрушает волю людей, но размягчает ее, сгибает и направляет; ...редко побуждает к действию, но постоянно сопротивляется тому, чтобы кто-то действовал по своей инициативе; ...ничего не разрушает, но препятствует рождению нового» [Там же]. Покоящееся господство выглядит анонимным потому, что и это выгодно носителям власти: сокрытию подлежат здесь не только властвующие акторы, но и сам факт господства; соответственно, наиболее функциональной становится если не патерналистская маска «отца родного», то рационалистская — безликого администратора. Вернуть правлению персонифицированный вид, в сущности, просто; для этого достаточно по тем или иным причинам выпасть из благостного состояния политической энтропии. И тогда обретает наглядность тезис Токвиля: даже в случае покоящегося господства речь идёт опять же об од-

ном из модусов власти принуждающей. Поскольку же конечной целью скрытого принуждения, исходящего от обезличенного покоящегося господства с его «дотошностью» и «ласковостью», является поддержание статус кво, то и скрывающиеся за указанными масками субъекты власти на деле решают отнюдь не только административные задачи, являя собственную причастность к деланию «большой политики» [Подробно об этом см.: Капустин 2004: 45–62].

Итак, изложив аргумент, выдвинутый Токвилем против платоновского идеала превращения политической власти в наставника — идеала, отрицающего сущностную связь между политикой и принуждением, насилием, — мы отметили, что с разрыванием этой связи становится излишним такое ключевое понятие политической теории, как власть. Французский философ, конечно, не мог считать Платона своим непосредственным оппонентом — хотя бы уже потому, что в Америке вместо платоновского мудрейшего из мудрейших правило демократическое большинство. Но найденный им ракурс рассмотрения включил в себя проблему платонизма, открыв для последующего изучения неотложность ответа на более общий теоретический вопрос: Является ли власть по самой своей природе той или иной формой насилия/принуждения или же возможно (а, значит, и желательно) рациональное преобразование ее в нечто более благое, ненасильственное? Этот вопрос заставляет нас к вернуться к исходной точке и проанализировать причины неприятия Платоном реальных политических практик. Последние, как можно понять из диалогов греческого мыслителя, никогда не реализуют понятия справедливости: они хаотичны, ибо отражают столкновение многих волей, многих несовершенных разумов. Такому положению следует предпочесть правление одного, наиболее совершенного ума. Но, спросим мы, даже если таковой ум будет найден, не явится ли его правление, пусть просвещённым, но деспотизмом?

Платон не боялся этого вопроса, поскольку верил в универсальность истины и блага, благодаря чему (как сформулировал позже эту идею, например, социалист Оуэн) на все человечество хватило бы «свободной воли» одного-единственного человека; остальным надлежит стремиться дорасти до лучшего. Но ведь и лучший является лучшим не абсолютно (как в теологии, где лучший — Бог), а только относительно; следовательно, данная схема правления также не защищена от борьбы за власть. Скажем больше: идея правления как наставничества работает только в рамках картины мира, свойственной монотеистическим религиям, хотя и там (как отмечалось нами выше) тезис о божьем всемогуществе реально опрокинут признанием существования не подчиняющихся божеству сил и начал. Вообще говоря, бытие, между частями которого отсутствует какое бы то ни было несогласие (трение, столкновение), мыслимо только в терминах идеально отлаженного механизма. Античности данная метафора была, по понятным причинам, недоступна. Но сама возможность ее появления была подготовлена философией Платона.

В историческом контексте перехода от античности к средневековью второй (после Платона) по значимости фигурой стал Аврелий Августин, крупнейший представитель христианского неоплатонизма. Если анализировать его учение по стандартным для истории идей понятиям, то окажется, что августинианские представления о Боге как неизменном, самостождественном и вечном благе, причастностью к которому определяется субстанциональность изменчивых вещей, в принципе идентичны платоновским [См.: Августин 2012]. Но данное сравнение не отразит того в наследии Августина, что является существенным в плане развития политической философии: с этим мыслителем в западноевропейскую философию вошла рефлексия. Если у Платона способность обратиться к сфере идеального есть верный способ обретения отдельно взятым человеком истинного счастья, то в августинианском индивиде находятся в состоянии драматического противоборства две ипостаси человека — вечная, моральная, и земная, грешная — а положительный исход борьбы возможен лишь благодаря привносимому извне (даруемому либо недаруемому) милосердию Божию.

При этом все внимание философа обращено на «внутреннего человека» — того, кто, в понимании Августина, «напрямую» связан с божественным началом. По сути это совершенно новое видение человека. Для нашей цели важно отметить, что утверждение Августином рефлексии как идеала не только познавательного, но, в первую очередь, морального есть признак предкризисного состояния традиционной морали, жидущейся на онтологически единой картине мира. Политико-философская рефлексия, в частности, возникает как реакция на утрату веры в естественность, несомненность тех или иных параметров бытия исторически конкретных общностей. Добавим: политико-философская рефлексия способна носить как критический, так и апологетический характер, будучи направлена либо на полное низвержение пошатнувшейся веры в «очевидное», либо на восстановление этой веры в ее былом могуществе; однако, в обоих случаях сам факт возникновения рефлексивного отношения есть признак начала перемен в способах концептуализации человеческого бытия — в том числе и политического.

Для политической мысли это кардинальные перемены. Прежде всего, иным становится процесс идентификации объекта исследования: если на дорефлексивной стадии объект просто «берётся из жизни» (таким объектом было государство у Платона), то последовательно рефлексивная позиция начинается с сознательной постановки вопроса о том, что есть истинный объект политико-философского исследования (у Августина это «Град Небесный» в противоположность «Граду Земному» [См.: Августин Блаженный 1998] и с необходимости доказывания этой истинности — или, как минимум, с постулирования чего-либо в качестве истинного первоначала предлагаемой теории. Понятно, что подобное требование не только добавляет теории самокритичности, но и акцентирует неоднозначность, вариативность самого представления об исходных основаниях, выявляет сокрытые ранее степени авторской свободы. Правда, осознание рефлексии как расширения свободы обращения с данностями пришло в философские теории лишь постепенно, в результате, так сказать, «аргументации от противного».

Речь идёт о начальных этапах формирования философии Нового времени, когда решающее значение получила проблема обоснования знания. Первым, кто продемонстрировал автономность рефлексии как способа организации знания, был Рене Декарт с его принципом методологического сомнения. Задача декартовской рефлексии — обрести искомое основание, встав на «точку зрения вечности»; и так же, как у Августина, в учении которого высшая истина человеческого бытия постигается благодаря «внутреннему свету», согласно Декарту, путь к истине освещает «естественный свет разума». Так находит свой *raison d'être* позиция беспристрастного наблюдателя, абстрагировавшегося от всего частного, включая и свойства личности самого наблюдателя. Эта позиция стала логически завершающим шагом эволюции философии, для которой онтологическое единство мира является фактом, не нуждающимся в доказательствах, а мир вещей управляется миром идей. В контексте проблем политической теории метод беспристрастного усмотрения истин сторонним наблюдателем открывается с неожиданной стороны, демонстрируя сугубо практические (связанные с властными импульсами) коннотации. Ведь как бы ни отстранялся наблюдатель от «сиюминутного», эта отстраненность, отдаляя его от позиции участника конкретной ситуации, сама по себе не приобщает его — ни в теории, ни на практике — к миру «универсальных сущностей». В чем видится нам политическое значение данной позиции? Очевидно, в том, что индивидуальное сознание «обобщается до «всех», до безличного «чистого разума», в котором «я» как бы теряется, но зато приобретает право вещать уже не от своего имени, а от имени «всех разумных существ» и потому рассчитывать на безоговорочное повиновение» [Капустин там же: 99]. Заключённое в этом превращении послание — одна из важнейших составляющих процесса трансформации идейных опор реальной власти, каковой процесс, собственно, и привёл к наступлению

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

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

Что касается рационализма, то ему как системообразующему *этическому* принципу с XVII по XIX вв., так или иначе, воздали должное представители почти всех ведущих философских школ Европы. Символом эпохи была в этом смысле конечно же классическая немецкая философия. В русле этой философской школы свершалось, помимо всего, и эпохальное движение политической теории «к самой себе». Что касается роли И. Канта, то ее (как ясно из предыдущей главы) можно резюмировать следующим образом: сделав понятие личной свободы (автономии, самозаконодательства) ключевым для современной секуляризированной

этики, мыслитель не более чем приоткрыл «ящик Пандоры», который тут же и попытался хлопнуть, придавив крышку ящика пудовым авторитетом Разума. С просочившимися из-под крышки чудовищами с разным успехом сражались философы типа И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга — до тех пор, пока не настало время бунтарей (А. Шопенгауэра, Ф. Ницше), поведших атаку на сам Разум. Многие из того, что было сделано для политической философии этим «постклассическим» поколением немецких классиков, по сей день остаётся неосвоенной рефлексией областью. Но вернёмся к классической немецкой философии.

Гегель и политическая философия

В немецкой галерее предтеч современной политической философии особое место принадлежит Г.В.Ф. Гегелю. Этот факт, практически проигнорированный философией XX в., в настоящее время все чаще становится объектом если не изучения, то комментирования. «Отмечая антиморализаторский, даже антикантианский пафос гегелевской философии, — пишет А.Б. Баллаев, — необходимо указать, что он ни в чем не напоминает, например, позитивистскую элиминацию «ценностных» аспектов философского сознания ради некоей научной «объективности». Гегель стремится заменить кантианское морализаторство большей реалистичностью, заставляющей принимать и анализировать то, что есть, а не выступать перед государством с бесплодными наставлениями. В этом, помимо прочего, состоит один из важных смыслов знаменитого гегелевского «примирения с действительностью». Стремление к большей реалистичности определяет и гегелевскую антиутопичность, которая зримо обнаруживает себя в понимании дела философа как мыслящего об *уже ставшем*, как некоего «историка разума» (В формулировке Маркса — «философия на службе истории»)» [Баллаев 2008: 252–253].

Мыслить «уже ставшее» — на первый взгляд, что может быть банальней и дальше от философии, чем это! Однако Гегелю подобное удаётся вовсе не так, как делали это до него. Гегелевское «ставшее» — это не совсем факт, скорее это свершившийся акт сознательной воли; своей финальностью он являет сознанию нечто, называемое в других философских системах «объективным», реальностью. Но у Гегеля и реальность — не то, что она есть для других; его «объективная реальность» обнаруживает свою интимную связь с «духом», о котором мы, правда, также не знаем, что он такое. При всей этой, казалось бы, невнятной игре масок и условностей, описываемый Гегелем *modus vivendi* данных сущностей воспринимается как нечто совершенно достоверное и актуально важное. Приходится допустить, что Гегель один видит и осязает некую реальность, движущую всеми нами, но «схватываемую» только им самим — хотя и им, видимо, тоже лишь отчасти...

Далее. С точки зрения привносимых ею смыслов гегелевская философия духа выглядит прямым развитием Платона, для которого идеи обладают истинным бытием, а материальный мир лишь вторичен — отчего, как уже отмечалось, мыслитель и не приемлет реальной политики. Что же до гегелевского «духа», то он «примирён» с действительностью — притом, весьма основательным образом.

Обратимся к «Философии права» — работе, считающейся самым «политическим» сочинением Гегеля. Исходный тезис философии права: «в качестве духа человек есть свободное существо, которое по своему назначению не должно допускать, чтобы его определяли природные импульсы» [Гегель 1990: 82]. За понятным для философии модерна определением человека через свободу почти не обращает на себя внимания загадочное «человек в качестве духа». В действительности же, мифологема саморазвивающегося духа философски в высшей степени значима. Ведь если пребывание на уровне природных влечений — состояние, недостойное человека, то должно существовать противопоставленное природе «иное». Но почему

иное здесь — дух, почему не Разум? Видимо потому, что просвещенческий разум совмещает в одном термине рассудок и мораль, а гегелевская философская позиция исполнена пафосом антиморализаторства. По Гегелю, реальность человеческого бытия с моральным дискурсом не совпадает. В реальности — а именно на ее познание нацелена гегелевская политическая философия — имеет место «*процесс*, назначение которого состоит в том, чтобы поднять их [индивидов — И.М.] единичность и природность через естественную необходимость и через произвол потребностей до *формальной свободы* и *формальной всеобщности знания и воле-ния*». И, как бы парадоксально это ни звучало, именно процесс восхождения к всеобщему способен «*формировать субъективность в ее особенности*» [Там же: 231]. Согласно Гегелю, единичное само по себе ничего не значит («его не существует») — до тех пор, пока не опосредуется всеобщим; только тогда оно становится самым собой как особым проявлением всеобщего (того, что имеет объективное значение и смысл). Очевидно, что «всеобщность» в данном случае не имеет никакого отношения к миру природы; она ведет свое происхождение из мира человеческого.

Поэтому-то человек свободен только «в качестве духа». Но и отвергнув природное, приобщившись к жизни духа, он не получает для себя свободы *в качестве некоего статичного состояния*. Свобода, по Гегелю, возможна только как *освобождение*, как процесс, в котором никогда не бывает окончательного завоёвывания свободы; последняя достигается для того чтобы быть вновь утраченной...

Как же в таком случае решает Гегель вопрос об истине, действительности бытия? Истина, аутентичность бытия состоит отнюдь не в простом соответствии тем или иным моральным нормам; она — в «ставшем», в том, что дух знает как наличное. Если у Платона идея всегда выше (=моральней) своего реального воплощения, то у Гегеля «все действительное разумно» как стадия развивающегося духа. Свобода в таком случае достигает стадии действительности лишь одним путём — через устранение той природной простоты, т. е. непосредственности и единичности, «в которые погружен дух и чтобы... эта его внешность обрела разумность, *на которую она способна*, а именно *форму всеобщности, рассудочность*». Достигая формы всеобщности, которой является рассудочность, дух тем самым «чувствует себя в этой *внешности* как таковой *в своей стихии и у себя*. Его свобода имеет, таким образом, в ней наличное бытие, и он становится в этой *в себе* чуждой его назначению к свободе стихии *для себя*, имеет дело лишь с тем, на что наложена его печать и что произведено им» [Там же: 232]. Таким образом, стихия, на которую «обречён» дух, суть форма всеобщности; а о противоположном духовному (единичном, природно-бессмысленном) существовании важно знать лишь, что оно *способно* обрести форму всеобщности. Данная понятийная конструкция — прямой вызов кантовской индивидуалистической этике свободы. В гегелевском понимании, индивидуальная свобода «в своей единичности» есть лишь некоторый аналог единичной природной сущности, о которой мы уже знаем, что сама по себе просто не имеет смысла — до тех пор, пока не соотнесёт себя с формой всеобщности⁶.

⁶ «...Первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как *собственность*, — сфера формального и абстрактного права; в эту сферу с таким же основанием должна входить и собственность в ее опосредованной форме в виде *договора*, и право в его нарушении, как *преступление и наказание*. Свобода, которую мы здесь имеем, есть то, что мы называем лицом, т. е. субъектом, свободным, а именно свободным для себя и дающим себе наличное бытие в вещах. Однако эта голая непосредственность наличного бытия не соответствует свободе, и отрицание этого определения есть сфера *моральности*. Я уже свободен не только в этой непосредственной вещи, но и в снятой непосредственности, т. е. я свободен в самом себе, в субъективном. В этой сфере все дело в моем понимании и намерении, моей цели, поскольку внешнее полагается как безразличное, но добро, которое есть здесь всеобщая цель, не должно оставаться только в моих помыслах, оно должно реализоваться. Субъективная воля требует, чтобы то, что пребывает внутри ее, т. е. ее цель, получило внешнее наличное бытие, чтобы, следовательно, добро совершалось во внешнем существовании. Как моральность, так и предыдущий момент

Так что же такое эта форма? Ясно, что она есть то общее, что к чему направлено индивидуальное движение свобод. Однако, к этому общему свобода индивида идёт непростым путём: «на следующей ступени мы видим утрату нравственности в собственном смысле слова и субстанциального единства: семья распадается, и ее члены относятся друг к другу как самостоятельные лица, объединённые лишь узами потребности друг в друге. Эту ступень *гражданского общества* часто считали государством. Но *государство* есть лишь третье — нравственность, дух, где происходит необычайное объединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциальности. Поэтому право государства выше других ступеней: это свобода в ее самом конкретном образе, подчинённая лишь высшей абсолютной истине мирового духа» [Там же: 95].

Вероятно, этой недифференцированной форме общего наиболее соответствует современное представление о ценностях, тех самых ценностях, которые часто определяются ныне в примитивно-натуралистическом ключе — в терминах «регуляторов поведения» и т. п. квазинаучной фразеологии. Всеобщая форма как ценность (вернее, набор ценностей), которую Гегель определяет как стихию *чуждую индивидуальному духу с т. з. его предназначенности для свободы*, вместе с тем, является той необходимой инстанцией, осведомлённость о которой, обнаруживающая себя как устремлённость к ней, делает индивидуальную освободительную интенцию содержательной — придаёт ей *реальность*. Образно говоря, мир ценностей (эта форма всеобщности) есть своего рода «магнит», движение к которому, собственно, и создаёт «силовое поле» свобод как освобождений. Порождая движение, магнит как таковой остаётся чужд движению: подобно тому, как достижение намагниченной поверхности движущейся в поле частицей означает переход ее в состояние статики. Этот образ, с одной стороны, находит опору в гегелевском требовании, согласно которому философу надлежит исследовать «ставшее», что, в свою очередь, предполагает распадение бесконечности развития на относительно конечные стадии. Таким образом, мы видим, что уже в изначальном представлении неявно заложена модель плюрализации «формы всеобщности». С другой стороны, венчающий дело образ слияния единичного со всеобщим (найденный философом в облике государства) — это та часть гегелевского философского «нарратива», где требование поиска истины в «ставшем» становится уже доктринальным злоупотреблением, отрицающим самое себя. Соответственно, наиболее интересной оказывается та часть нарратива, где кантовская свобода, этот акт самозаконодательства воли, опускается Гегелем на грешную землю, благодаря чему свободный субъект (каким его рисует Кант) перестаёт быть похожим на личность, неизлечимо страдающую аутизмом. Хотя, конечно, и у Канта свобода с чем-то соотнобразится (именно, с Разумом); однако, в этой части своей философии кенигсбергский мыслитель настолько заумен и одновременно невнятен, что введённое Гегелем преобразование поистине выглядит спасением концепта «свобода» из затруднительного положения. Гегелевская относительная (или «циклическая») свобода, будучи движением, «заканчивается» всякий раз в предмете, к которому был устремлён «воодушевленный» субъект. В этом понимании, всеобщая форма есть не что иное как предметность свободы. Свобода осмысленна, потому что предметна; «преследуя» предмет, она и сама его генерирует. Предмет же, по мере завершения в нем работы духа, отторгается (в смысле утраты универсальной значимости) от его движения как фиксация наличного, разумного и действительного состояния; между тем, сам дух бросается на поиски новой цели (предметности) как нового «мотива» движения.

формального права суть абстракции, истина которых есть *нравственность*. Следовательно, нравственность есть единство воли в ее понятии и воли единичного, т. е. субъекта. Ее первое наличное бытие есть вновь природное наличное бытие в форме любви и чувства — *семья*, индивид снял здесь свою непокорную личность и находится вместе со своим сознанием внутри некоего целого» [Там же: 94–95].

Таким образом, перестав быть прерогативой индивида, свобода (в наложении ее на историчность существования человеческого общества) обнаруживает свою прерывистость, неабсолютность, а, кроме того, свою неразрывную связь с другими явлениями духа. Какими?

В первую очередь, конечно, с властью. Едва ли найдётся другой философ, сумевший помыслить власть так глубоко и всеохватно, как это сделал Гегель — хотя там, где в его сочинениях речь идёт о философском (в отличие от узко-правового) понимании власти, сам термин «власть», как правило не употребляется — возможно, из-за нежелания вносить путаницу юридическими ассоциациями. В таких случаях Гегель охотней говорит о воле и ее воздействии. «Воля, которая... волит только абстрактно-всеобщее, *ничего* не волит и поэтому не есть воля» [Там же: 73]. Уже в этом суждении просматривается тесная связь воли с феноменом власти. В то же время, сказанное не означает, что выражение «ничего не волящая воля» бессмысленно и представляет собой противоречие в терминах; напротив, последняя функциональна в одном очень важном смысле. Речь идёт о конституировании «самосознания» — сознания человеком себя в качестве свободного субъекта. «Я определяет себя, поскольку оно есть соотношение негативности с самой собой; в качестве этого *соотношения с собой* оно безразлично к этой определённости, знает ее как свою и идеальную, как простую *возможность*, которой оно не связано и в которой оно есть только потому, что полагает себя в ней. Это и есть свобода воли» [Там же]. Что же касается воли как таковой, то она с необходимостью двойственна: «воля может от всего абстрагироваться... она также и определена — собой или чем-то другим» [Там же: 74]. И в том, и в другом случае воля явит себя как власть. «Когда говорят: воля всеобща, воля определяет себя, — то этим уже выражают, что воля есть предполагаемый субъект, ...но она не есть нечто готовое и всеобщее до своего определения» [Там же]. Определение воля черпает в своей способности (либо неспособности), вступая во взаимодействие с другим Я, «остаться у себя», удержать в себе всеобщее — «это и есть конкретное определение свободы... Этой свободой мы обладаем уже в форме чувства, например в дружбе и любви. Здесь мы не односторонни в себе, а охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собой» [Там же].

Таким образом, власть, в ее переплетении со свободой, пронизывает не только публичную, но и частную жизнь человека; пользуясь понятием власти, Гегель так описывает семью: «*семья*, индивид снял здесь свою непокорную личность и находится вместе со своим сознанием внутри некоего целого» [Там же: 94–95]. Иными словами, в семье индивид способен, с одной стороны, оставаться свободным (правда, в том лишь смысле, что он может «абстрагироваться от всего, даже от своей жизни»), а с другой, он, несомненно, находится здесь в подчинённом положении. Любовь, дружба и вообще «чувства» способны подчинять одного человека другому; стало быть и в приватной жизни присутствует власть, не отделённая от власти политической жёсткой перегородкой. Более того, саму политическую власть невозможно постичь без углубления в феноменологию властных отношений между индивидами. Конечно, при этом следует исходить в первую очередь из того, что взаимодействуют не телесные сущности, а «самосознания»: любое упоминание о власти есть в то же время косвенная отсылка к свободе человека; тесная связь этих двух понятий никогда не упускается Гегелем из виду. Из постулируемой двойственности бытия единичного возникает тема «самостоятельности и не-самостоятельности самосознания», трактовка которой Гегелем заключена в мифе о рабе и господине, составившем самую известную часть его *magnum opus* «Феноменологии духа».

Описанию взаимодействия самосознаний Гегель не случайно предпосылает тему «игры сил». Из этого описания мы узнаем, что единичное, т. е. «один момент является как односторонне выступившая сущность, как всеобщая среда или устойчивое существование самостоятельных материй. Но *самостоятельность* этих материй есть не что иное, как эта среда; или: это *всеобщее* от начала до конца есть *множественность* таких разных всеобщих. Но [ска-

зять, что] всеобщее само по себе состоит в нераздельном единстве с этой множественностью, значит: каждая такая материя находится там, где и другие; они взаимно проникают друг друга, не приходя в соприкосновение, потому что, наоборот, многократно различённое точно так же самостоятельно» [Гегель 1999: 72–73]. Таким образом, утверждает философ, материальным сущностям свойственно взаимодействовать «силовым образом». Но ведь и человек материален!

Так возникает важный концептуальный мотив сопряжения абсолютной самостоятельности самосознания индивида с несамостоятельностью этого самосознания. Задачу такого сопряжения Гегель решает, как уже можно догадаться, через указание на материальность, телесность носителя самосознания. С одной стороны, факт телесности (финальности, смертности) индивида не способен в принципе изменить абсолютность индивидуального самосознания; последнее в потенции отрицает всякую материальность, презирая самое смерть. Благодаря этой абсолютной самости жизнь духа, даже заключённая в брэнное тело, представляет собой истинное «для-себя-бытие, равное себе самому благодаря исключению *из себя* всего *другого*» [Там же: 101]. Действительно, полное утверждение себя есть не что иное как полное же игнорирование всего внешнего. Но индивидуальным самосознаниям, олицетворяемым «смертными» (поскольку каждое из этих самосознаний, оказавшись погружено в «бытие жизни», исключает самосознание другого), не доступно никакого иного модуса взаимоотношений, кроме смертельной борьбы, заканчивающейся физической аннигиляцией сторон. Подобный исход, (*притом что он является триумфом духа* в качестве истинного «самосознания») лишает этот вид бескомпромиссной самосознательности («чистой абстракции самосознания») длительности *духа*, который оказывается лишён возможности «поселиться» в ком-либо из людей надолго.

Это обстоятельство делает сохранение жизни носителя самосознания «существенным» фактором, а самосознание как таковое — двойственным:

«Оно, следовательно, есть для себя инобытие в качестве *некоторого бытия* или в качестве *различённого момента*; но оно есть для себя также единство себя самого с этим различием как *второй различённый момент*. Обладая названным первым моментом, самосознание выступает как *сознание*, и для него сохранен весь простор чувственного мира, но в то же время — лишь в соотношении со вторым моментом — с единством самосознания с самим собою; и это единство есть для самосознания вместе с тем некоторая устойчивость, которая, однако, есть только *явление* или различие, не имеющее *в себе* бытия. Но эта противоположность его явления и его истины имеет своей сущностью только истину, а именно единство самосознания с самим собою; это единство должно стать для самосознания *существенным*; это значит, что самосознание есть вообще *вожделение*» [Там же: 94].

Но к какому «внешнему» может вожделеть индивидуальное самосознание, если оно, по большому счету, равнодушно даже к факту собственной смерти («Свобода самосознания *равнодушна* к естественному наличному бытию») [Там же: 108]. Очевидно, что такое внешнее все же имеется. Это власть — власть, понимаемая предельно философично, власть как исходящее от «другого» *признание*. Для Гегеля нет сомнений в том, что любая, политическая и неполитическая, власть есть в сущности реализация признанности одного самосознания другим и, как следствие, распространение на объект власти присущего ему, «господину», сознания императивности тех или иных ценностей, т. е. *реальное* (в отличие от примитивно-силового) подчинение другого себе, своим императивам. Именно в этом подлинно человеческом смысле желание «властвовать» может быть понято как нравственный императив; как таковое, оно является главным вожделением любого самосознания — тем вожделением, с которым просто несоизмеримы все прочие желания человека как существа смертного, конечного. Ведь не что иное как реализованное вожделение к власти наделяет индивидуальное самосознание

той «длительностью», коей его лишает финальность «материального носителя». Так, индивидуально-неповторимая воля властителя, откристаллизовавшаяся в своде законов, в неписанных правилах общежития, в особенностях национального менталитета, в том, что называется общественным идеалом, способна на века пережить его самого (заметим, что подобной же «длительностью» обладают все вообще свободные, а не только политические, творения человеческого духа, что и позволяет говорить об их «власти над умами»). Конечно, как ясно из уже сказанного, вождение к власти является «высшим» свойством личности лишь тогда, когда оно есть стремление к признанию, а не к осуществлению любой вообще «силы». Действие «силы вообще», как подчёркивает Гегель, несущественно, ибо оно есть «негация без самостоятельности», разновидность природных процессов, не воля, а *своеволие*: «Своеобразие есть свобода, которая утверждается за единичностью и остаётся *внутри* рабства» [Там же].

Далее. Переходя к рассмотрению той «игры сил», в которой реализуется признание как власть одного индивида над другим, заметим, что гегелевская диалектика господства и рабства как таковая не будет предметом нашего анализа, так как ее значительную часть составляет «точечная» привязка феномена власти к условиям именно рабовладельческого уклада, а тема настоящего исследования — свобода в эпоху модерна. Вместе с тем, как внутри рассмотрения ситуации «раб-господин», так и в прилегающих к нему разделах есть немало таких суждений, которые точно схватывают суть феномена власти в ее историчности и в ее неразрывной связи со свободой.

Итак, господин и раб. Гегель исходит из этого соотношения как из изначально заданного, невольно признавая тем самым, что для мира, стихийно «уже ставшего», наиболее характерно именно такое взаимное отношение индивидуальных самосознаний:

«Для самосознания есть другое самосознание, оно оказалось *вовне себя*. Это имеет двойное значение: *во-первых*, оно потеряло себя само, ибо оно обретает себя как некоторую *другую* сущность; *во-вторых*, оно тем самым сняло это другое, ибо оно и не видит другое как сущность, а *себя само* видит в *другом*» [Там же: 99].

Раб растворен в самосознании другого, и в этом суть феномена подчинения любой власти. Освобождение от власти, обретение свободы воли есть обретение «себя истинного»: «*во-первых*, самосознание должно стремиться снять *другую* самостоятельную сущность, дабы этим удостовериться *в себе* как в сущности; *во-вторых*, оно тем самым стремится снять себя *само*, ибо это Другое есть оно само» [Там же]. Состояние подчинения власти есть «инобытие» для подчинённого; одновременно, в этом состоянии присутствует определённое осквернение чистоты самосознания властвующего, произошедшее вследствие присоединения к нему сознания другого. Таким образом, страдают обе стороны. Сказав это, Гегель тут же фактически «опротестовывает» данный ход мысли, ибо, как выясняется, стороны властного отношения, при всей своей непохожести друг на друга, все же «делают одно», ведут себя по отношению друг к другу *зеркально*: «Каждое из них видит, что *другое* делает то же, что оно делает; каждое само делает то, чего оно требует от другого, и делает поэтому то, что оно делает, также *лишь* постольку, поскольку другое делает то же; одностороннее действие было бы тщетно, ибо то, что должно произойти, может быть осуществлено только обоими» [Там же: 100].

Здесь налицо некая недосказанность. Зачем господину и рабу делать одно и то же, какая сила принуждает их к этому? Попытка объяснения даётся тут же: «Каждое для другого есть средний термин, через который каждое с самим собой опосредствуется и смыкается, и каждое оказывается для себя и для другого непосредственной для себя сущей сущностью, которая в то же время есть таким образом для себя только благодаря этому опосредствованию. *Они признают себя признающими друг друга*» [Там же]. Средний термин — если отойти от

гегелевской терминологии — есть некая одинаково значимая для сторон ценность. Можно сказать, что этой ценности оба самосознания в равной степени подчинены. И в этом отношении различие между ними как между рабом и господином должно утрачиваться. Чтобы этого не произошло, Гегель постулирует тут же распадение среднего термина на крайние, противоположные термины, и мы опять оказываемся перед ситуацией неравенства самосознаний — на этот раз, для того, чтобы каждое могло зафиксировать свой статус в качестве либо признаваемого (властвующего), либо признающего (подчинённого) самосознаний.

Здесь Гегель ничего не говорит нам относительно того, *как возможно это неравенство в условиях равного признания сторонами «среднего термина»*, ограничиваясь невразумительным выводом об «удвоении самосознания». Повторяя уже сказанное об абсолютном самосознании, Гегель, в то же время, фактически интерпретирует ситуацию как борьбу сторон за «овладение средним термином» как единственную цель самосознания.

«Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть. — Они должны вступить в эту борьбу, ибо достоверность себя самих, состоящую в том, чтобы быть *для себя*, они должны возвысить до истины в другом и в себе самих. И только риском жизнью подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно *непосредственно* выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом, — то, что оно есть только чистое *для-себя-бытие*» [Там же: 101]. Философ фактически возвращается к утверждению о несущественности задачи сохранения собственной жизни как локуса эмпирического существования индивида по сравнению с «собственно человеческим интересом», каковой направлен на утверждения себя в качестве носителя ценностей. Последние непременно должны быть преобразуемы человеком из простой «достоверности для себя» до «истины в другом». «Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью*, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг. Каждое должно в такой же мере идти на смерть другого, в какой оно рискует своей жизнью, ибо другое для него не имеет большего значения, чем оно само; его сущность проявляется для него как нечто другое, оно — *вовне себя*; оно должно снять свое *вовне-себя-бытие*; другое есть многообразно запутанное и сущее сознание; оно должно созерцать свое инобытие как чистое *для-себя-бытие* или как абсолютную негацию» [Там же: 102]. Перед нами не что иное как кантовский моральный императив в одном из его возможных «бытийственных» толкований.

Кажется, мы наконец приходим к уяснению ситуации властвования как борьбы за владение средним термином: тот, кто владеет средним термином, тот владеет (повелевает) также и другими. Отсюда неравенство самосознаний. И дело уже не в риске взаимной аннигиляции. Готовность идти на смерть есть лишь индикатор того, что развернувшаяся борьба идёт по поводу «главного» — и результатом этой борьбы вовсе не обязательно должна быть смерть. Здесь важна другая логика: *тот, кто готов расстаться с жизнью, борясь за средний термин (=подлинную ценность), готов и реально (непритворно) подчиняться любому, кто в этой борьбе возьмёт верх, т. е. проявит себя как более совершенное существо.*

Таким образом, феномен «признания» другого оказывается непосредственно вплетён в дискурс власти. Здесь хочется оспорить Гегеля в том, насколько корректно описывать подобную динамику в терминах игры «самосознаний». Конечно, для самого философа слово «самосознание» означает в данном контексте не что иное как причастность личности к «сверхприродной» ценности, каковой является ее, личности, свобода воли. Но в том-то и сложность, что так понимаемое «самосознание» обнаружимо отнюдь не только в среде современных образованных рефлексизирующих индивидов. В таком понимании самосознание, будучи своего рода основой, задающей вектор саморазвития свободы воли (отнюдь не всегда от-

рефлексируемой!), есть движущая сила развития человечества; только благодаря индивидуальному «самосознанию», способному подчинить себе другие «самосознания», в принципе возможен выход за рамки наличных институциональных структур, которые в обычном состоянии являются естественными (для мира людей) барьерами, удерживающими общество от изменений и, кажется, способными сделать человеческий универсум подобием глобального муравейника, внутри которого «все течёт и ничего не меняется». Позже данную тенденцию общественных институтов к самоувековечению по-своему отразил Ф. Ницше в образе «вечного возвращения». Этому-то (природоподобному в его циклической замкнутости) устройству с необходимостью противостоит «принцип свободы воли» — никому никогда не даруемое, но всегда узурпируемое человеком «право»⁷ перестать признавать общепризнанное и тем самым потребовать от окружающих признания чего-то иного, во что верит он сам. Гегель прав: такого рода «акты самосознания» могут совершаться только ценой выказывания личного пренебрежения к иным благам, включая и саму жизнь.

Как ни романтично («оторванно от жизни»), выглядит нарисованный образ развивающегося общества, представить себе какой-либо другой источник развития человечества едва ли возможно — при условии, что под развитием понимается действительное *рождение нового*. Сложность мышления о развитии как о порождении новизны заключена в том, что радикально-новое *непредставимо заранее*, ибо являет собой не какую-то, пусть ранее не испробованную, но составленную из старых «кирпичиков» смысловую конфигурацию, а совершенно неведомое прошлому духовное образование. К слову, именно по признаку способности порождения нового разделяются два часто смешиваемых воедино понятия — свобода воли как таковая и свобода выбора. Последняя не может быть полноценным синонимом свободы воли — потому именно, что предполагает наличие *готовых объектов выбора*; между тем, с политико-философской точки зрения, главным в свободе воли является как раз ее способность формировать и привносить в общество совершенно новые объекты для выбора, новые ценности, идеалы, устремления.

К такому новому человечество приходит стихийно, приходит на практике, в атмосфере очередного понятийного сумбура; и уже позже, преобразовав в соответствии с воцарившимся новым собственными представлениями о мире, смотрит (в том числе и на прошлое!) *новыми глазами*. К осознанию этой динамики общественного развития Гегелю удалось приблизиться, как никому другому. В его философии гениально уловлена труднейшая для политической философии «диалектика нового»: любое новое, утверждаясь, получает связанное концептуальное обличье, без которого невозможна его легитимация в обществе; мало того, будучи «схвачено в понятие», новое перестаёт быть новым, восприниматься как таковое. Наоборот: имеет место некая узурпация им роли самоочевидной истины; новое подчиняет себе и прошлое, навязав настоящему свое представление о нем. Победившее «иное» с необходимостью утверждает себя как такое видение, которое не является видением лишь данного момента. Однажды обретенная, способность видеть по-новому, распространяется на *всю* охваченную мыслью историю. Таким образом, момент сдвига, перехода к иному, когда налицо одновременно и господство прежнего мировидения, и брошенный ему вызов — этот момент оказывается вытеснен самим концептуализирующим сознанием. В результате, в любой «ставший» момент бытия мы имеем связанную и непротиворечивую картину исторического развития. Настоящее, как было сказано в другой связи, с необходимостью «колонирует» прошлое⁸. Поэтому-то

⁷ Понятно, что это «право» не только не имеет ничего общего с современными «законными» правами, но и прямо подрывает их — вспомним Р. Дворкина: «Нет права на свободу».

⁸ «Прогресс» предполагал отношение утилизации прошлого настоящим как полезной вещи: прошлое ценилось тем и в той мере, чем и в какой оно «вело» к настоящему, создавало «предпосылки» настоящего, безоговорочно ... рассматривавшего себя в качестве «высшей ступени» развития. Все остальное прошлое, кроме утили-

любые наличные представления об истории и современности — всегда «самые верные», «все действительное разумно, все разумное действительно». Сказав это, Гегель продемонстрировал ясное понимание, что речь в данном случае идёт об исторической динамике *власти*, по отношению к которой разум — всего лишь прислужник, готовый не только внедрить новое, но и столь же основательно вытеснить старое с его как дурными, так и благими сторонами. Для этого разуму даже не нужно ставить перед собой соответствующей сознательной цели. В этом действе он так же бессознателен относительно побочных следствий своей активности, как и властный дискурс в целом.

Учёт данной динамики заставляет возвратиться к понятию самосознания у Гегеля и отметить, что оно является «сознанием себя» в более радикальном смысле, чем может показаться: центрированность на себе, партикулярность индивидуальных самосознаний не в последнюю очередь ответственны за то, что объективные процессы способны протекать (и протекают) неотрефлексированно, будучи подвернуты «сепарации», производимой с позиций индивидуального в его партикуляризме.

Все сказанное позволяет нам более конкретно охарактеризовать общую исследовательскую задачу гегелевской философии, поскольку она является философией общества. Этой последней в огромной мере присуще то, что в современном вокабуляре называется «социологием» — стремление выделить в жизни человеческого универсума те регулярности, которые находятся за пределами его, общества, рациональных целей и являются по отношению к ним случайными. Идя по этому пути, очень просто соскользнуть в детерминистический мodus мышления об обществе, что и сделали позже многие выдающиеся социологи. По нашему мнению, гений Гегеля более всего проявляется в том, что знание данной стороны дела не только не превратило его в детерминиста, отрицающего свободу воли, но и позволило совершить прорыв в понимании сущностной связи свободы и власти, выстроив феноменологическую цепочку: свобода воли — воления — «игра сил» — власть — «объективное».

Рассмотренная в своей целостности, его философия, многократно (и не без повода) *обвинённая* в небрежении к кантовскому принципу свободы, как никакая другая, улавливает полностью игнорируемую Кантом сложность бытования свободы в мире людей. В этой связи следует подчеркнуть, что главный *этнос* гегелевских представлений о свободе видится нам состоящим в диалектическом «снятии» кантовской автономии воли — этакого «аутистического» видения, столь же окрыляющего, сколь и беспомощного политически. Гегель — единственный среди современников — сумел сделать свою философию достойным политико-философским комментарием к одному из парадоксов великого Ж.-Ж. Руссо: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» [Руссо 1998: 199].

Возвращаясь к «мифу о рабе и господине», отметим, что мастерски выявленная Гегелем диалектика все же составляет исторически частный (и потому актуальный ныне разве что для анализа современных рецидивов рабства) случай реализации связи господства и подчинения. Но даже признав в данном «мифе» частный случай феноменологии господства и подчинения, едва ли можно счесть справедливыми выводы, сделанные Гегелем на основе предпринятого анализа. Основной пафос гегелевского описания, судя по всему, заключён в утверждении, что

зубомой его части, предавалось небытию... За счёт такой сепарации «полезного» и «бесполезного» (или «вредного») прошлого и утилизации первого образовалась «стрела прогресса», линейная восходящая история, марксистская формационная стадийность или ... «модернизационный императив». Таким образом Современность конституировала себя как *стадию истории*, колонизировав ее ... *увекочила себя*, поскольку ее «открытость будущему» и «устремлённость в будущее» по существу означали экстраполяцию ее самой в бесконечность... Колонизация прошлого необходимо оборачивалась *утратой будущего* как качественно и неожиданно нового, *как новых творческих начал*... Возможность саморефлексии Современности, свободы ее самоопределения обусловлена освобождением прошлого и выстраиванием «диалогически-партнерских» отношений с ним» [Капустин 1998: 303–304].

никем не предусмотренный, не зависящий от субъективных желаний участников, ход вещей приводит к такому положению, при котором «истина самостоятельного сознания есть *рабское сознание*. Правда, это последнее проявляется на первых порах *вне* себя и не как истина самосознания. Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как *оттеснённое обратно* в себя сознание уйдёт в себя и обратится к истинной самостоятельности» [Гегель Там же: 104]. Гегель хочет сказать, что униженный и порабощённый человек оказывается поставлен в такое специфическое отношение к предмету своего подневольного труда, благодаря которому он как трудящийся — в результате «обратного оттеснения сознания в себя» — *объективно* получает явные преимущества перед господином: ведь для господина вожделение к производимому для него рабом предмету «удержало за собой (*hat sich vorbehalten*) чистую негацию предмета, а вследствие этого и беспримесное чувствование себя. Но поэтому данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостаёт *предметной* стороны или *устойчивого существования*. Труд, напротив того, есть *заторможенное* вожделение, *задержанное* (*aufgehaltenes*) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формирующее *действие* есть в то же время *единичность* или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путём к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*» [Там же: 105].

Перед нами возможный, но не универсальный сценарий взаимоотношений властвующего и подвластного. С точки зрения наших целей существенным недостатком данного анализа является то, что исходные понятия раба и господина не выводятся из предшествовавших размышлений, а заимствуются Гегелем из исторической эмпирии, которая ничего не может дать нам в плане понимания власти как реализации признания. Это побуждает вновь вернуться к гегелевской понятийной «архитектонике». Здесь мы замечаем, в частности, что философское понятие власти, воспринимаемое Гегелем во всей его неразгаданности, обладает многозначительным сходством с «формой всеобщности». С одной стороны, данная «форма», как и политическая власть, обладает принудительной силой; она — некий прообраз власти в ее «чистоте», власти идеальной, предполагающей *согласие* объекта управления с внешней волей; с другой стороны, как таковая, «форма всеобщности» не имеет ничего общего с властью как силой *par excellence*, которую Гегель определяет как «негацию без самостоятельности» [Там же: 102]. Иными словами, «форма всеобщности» обладает всеми признаками «покоящегося господства». Являясь, таким образом, источником истинной (не нуждающейся в инструментах внешнего принуждения) власти, «форма всеобщности» обнаруживает свое родство с платоновской идеей, но будучи «формой», она не только предшествует процессу саморазвития духа в качестве идеальной цели, но и направляет сам процесс к его собственной «кристаллизации», к его рассудочному *завершению* в действительности. Описание такого рода динамики вполне соответствует политико-философской направленности нашего анализа, целью которого является феноменология власти.

Кажется, Гегель желает помыслить власть как такую силу, которая, будучи способностью удержания некоего состояния, некой определённой «идеи» в обществе, действительна лишь в той мере, в какой она сопряжена с актом рассудка, венчающего каждый исторически конкретный «цикл» движения свободы; последняя же, с окончанием цикла, не уничтожается, а обретает себя в ином материале. Именно такого рода цикличность присуща способу «бытования в миру» политических идей; для Гегеля последние, по большому счёту, суть не что

иное как реализации свободы Духа. В подобном соединении идеального и актуального заключена, как нам кажется, суть предпринятого Гегелем кардинального преобразования платоновского представления о власти идей над миром; Гегель полностью отвергает платоновское неприятие политики — такой, «как она есть», вводя последнюю в сферу движения духа. В результате то, что для Платона было хаосом реальной политики, становится понятной философу игрой свободы и несвободы. «Форма всеобщности» (напомним, что речь идёт о человеческом, а не о физическом универсуме), будучи главным фактором *подчинения* частиц целому (индивида — обществу), является пусть «внешней» для духа субстанцией, но при этом такой, внутри которой дух находится «у себя». Повторим: в мире общеупотребительных понятий этому определению соответствует субстанция власти — некая воля, хотя и внешняя по отношению к индивиду, но вместе с тем столь же «родная» ему, как и его собственная воля. Ибо что ещё, как не воля способна приостанавливать движение человеческой свободы, заменяя ее рассудочным подчинением (здесь и сейчас) «предмету». Атрибутирование внешней (по отношению к индивиду) воле формы всеобщности, благодаря которому делается возможным и легитимным слияние ее с частной волей человека, и есть акт политической власти (в отличие от власти приватной). Таким образом, истинная власть, по Гегелю, не противоположна свободе, ибо свершается через свободу (в том числе и индивидуальную)⁹.

Предложенное Гегелем видение немало даёт в плане «обмирщения» свободы. Прежде всего, в его философии не остаётся места для понимания свободы как некоего постоянного и самодостаточного атрибута человеческой морали, выпадающего — в силу этой своей самодостаточности — из реальной жизни. Гегель сознает: реальностью человеческого бытия свобода может быть только в диалектическом модусе. Но можем ли мы в таком случае поставить данному описанию процесса движения свобод (индивида и духа) кантовский вопрос про автономию/гетерономию? Думается, можем; думается, тема автономизации субъекта находится в подоплёке гегелевского философского видения. Нужно только адекватно проинтерпретировать основные задействованные здесь понятия.

Прежде всего, очевидно, что самим введением понятия «дух» Гегель проблематизирует требование автономии как нравственной нормы для субъекта. Дух по определению «больше» индивидуального субъекта. Он является порождающим началом человеческого в человеке: «дух обладает своей действительностью лишь посредством того, что раздваивается в себе самом, сообщает себе в естественных потребностях и в связи с этой внешней необходимостью предел и конечность, и именно тем, что *он в них встраивается*, он преодолевает их и обретает в них свое *объективное* наличное бытие» [Гегель 1990: 232]. Столь непростая динамика сопряжения духа с наличным бытием говорит нам, прежде всего о том, что последнее в качестве «объективного» просто не может быть однозначно автономным. Всякая автономия терпит поражение от ...самой себя, от своего объективированного обличья. Иными словами, если реальность существует в движении, то автономия мыслима *в действительности* только как необходимо возобновляемый выход из гетерономии — и возвращение в нее. Ибо объективация есть другое название для отчуждения.

Таким образом, если кантовский человек «живёт лишь из чувства долга» [Кант 1994: 479], то в гегелевском описании смысл человеческой жизни никакой подобной простоты не допускает. Традиция рационалистически толковать свободу человека в терминах сотворения им институтов общества — эта традиция (от Канта до Касториадиса) представляет себе противоположность автономии (гетерономию) весьма однозначно — как некую *отправную точку* освободительного действия. Видеть гетерономию ещё и *завершением* этого действия дано

⁹ В этом ключе мыслил, в частности, гегельянец Т.Х. Грин, подвергая сомнению обоснованность притязаний власти на роль воспитателя законопослушных граждан: «Можно говорить о моральном долге относительно наших обязательств, но нельзя говорить об обязательствах иметь моральный долг» [Green 1999: 11].

только гегелевскому историческому мышлению, несущему в себе признание того факта, что в принципе никакая свобода не способна к самоувековечению. Без осознания этой истины политическая философия остаётся прекраснодушным призывом, не более. Это значит, что постичь реальный исторический процесс, «схватить в понятии» происходящее можно только с опорой на его «объективации», отчуждённые от «духа» формы, кристаллизации деятельности, памятуя о том, что каждая такая форма есть «окостеневшее» порождение человеческой свободы. В целом, история человечества, если рассматривать ее не с точки зрения производных по ходу ее развёртывания бесчисленных случайных порождений, которые, в аспекте ее главных логико-философских кристаллизаций, возникают на основе форм-«гештальтов» («сознание» — «самосознание» — «разум» — «дух» — заметим, также произведённых, «обнаруженных» индивидуальным сознанием), — такая история, несомненно, оказывается заключена данными «гештальтами сознания» в понятийные рамки, относительно которых каждое последующее развитие практик свободы выступает всего лишь как их новое наполнение. Значит, для того чтобы наполнять «гештальты» и создавать новые кристаллизации путём преодоления (снятия) каждой наличной формы требуется каждый раз «новая» человеческая свобода. Ясно, что в подобном контексте, подвергшем «квантификации» человеческую свободу (как приватно-индивидуальную, так и общественно-политическую), функция предельно широкого «гештальт-понятия», каким является в гегелевской философии «дух», заключалась прежде всего в объяснении того, откуда берётся каждый раз эта новая свобода и куда она уходит, достигнув своей цели. Но если так, то «гештальт-история» по Гегелю есть де факто феноменология политики, являющая собой картину тесного переплетения свободы и власти, то сливающихся в одно, то расходящихся по противоположным полюсам исторического процесса.

Постклассическая философия: поворот к политическому

Гегелевские идеи подвели черту подо всем классическим периодом в западной философии, бывшим для политической мысли периодом доминирования рациональности в качестве *этического идеала*. «В гегелевской философии классическая парадигма рационализма получила свое наиболее последовательное выражение, по сути исчерпав свои возможности» [Порус 2001: 423; Порус 2002]. Разум, после того как он был последовательно «историзирован» Гегелем, оказался превращён из универсального *основания* человеческой деятельности и исторического процесса (каким ему надлежало быть в системе классической рационалистической парадигмы) в сам этот процесс, оставив вакантным занимаемое им на протяжении всего предшествующего периода место онтологической «основы основ». Тем самым была подготовлена почва для постклассического этапа в развитии современной философии, утверждение которого позволило политической философии нащупать адекватные себе самой концептуальные основания. В стандартном описании характера данной трансформации можно поменять акценты и расценить совершавшуюся на стыке XIX и XX вв. «реконструкцию» [Дьюи 2001; Дьюи 2002] как результат давления развивавшихся политических практик и поддерживавшей их политической мысли на общемировоззренческие устои западной философии.

Как бы там ни было, именно в этой ситуации стало возможно то, что первый идейный бунт против рационализма зародился в рамках самой немецкой классической философии: А. Шопенгауэр, позиционировавший себя как критически настроенный последователь Канта и непримиримый оппонент Гегеля, стал основоположником постклассического направления в философии Нового времени. Судя по всему, именно начиная с Шопенгауэра, современная западная философия совершает разворот в направлении политического. В подоплёке шопенгауэровского антирационалистического бунта лежит типичное для классической немецкой

философии стремление усовершенствовать кантианство. «Вещь в себе я получаю не ухищрением и не заключаю к ней по законам, которые исключают ее, так как относятся уже к ее явлению, ... а непосредственно констатирую ее там, где она непосредственно лежит — в воле, непосредственно открывающейся каждому как в себе его собственного явления» [Шопенгауэр 2005: 523]. Так в философии Шопенгауэра воля впервые оказывается выше разума, будучи признана в качестве способной повелевать им. Важнейшим следствием данного переворота было то, что он не оставил места для благостного представления о человеческом универсуме как потенциальной обители «высшей» гармонии, — гармонии, к которой отдельно взятый человек может так или иначе приобщиться: этим отрицанием были вытолкнуты на поверхность доселе подспудные, вытесняемые на периферию философского дискурса сомнения относительно того, случаен ли, с точки зрения «общего мироустройства», печальный жребий всякого посетившего сей мир смертного. Обратной же стороной этой смены мировоззренческих ориентиров, инициированной постулированием примата воли, было то, что на фоне этой новой картины мира обрели свой истинный вес и значение проблемы, ранее не допускавшиеся в число легитимных объектов философского рассмотрения. Для западной теоретической мысли это был совершенно неизведанный пласт действительности, осваивать который оказалось куда удобнее средствами художественного восприятия, нежели заточенными на рационализм инструментами философского анализа. Отсюда необычайно высокий удельный вес художественных методов и форм освоения новых объектов — в том числе, предмета политической философии — форм, характеризующих социально-философскую мысль периода, начавшегося в конце XIX в. и продолжающегося по сей день. Этот неувядающий жанр, приветствующий, а местами и культивирующий смешение публицистики и философии, лирики и политики, способен многое сказать нам, в частности, и о том, в каком сумбурном, неартикулированном состоянии находится по сей день политическая философия.

Возвращаясь к Шопенгауэру, отметим то, как современен оказался философ в своей критике Канта. Признавая неудовлетворительной кантовскую трактовку свободы воли, Шопенгауэр собственной альтернативной концепцией, по сути, довольно проникательно прокомментировал учение о категорическом императиве: «То, от чего мы здесь абстрагируемся, — позднее это, вероятно, станет несомненным для всех, — есть всегда только *воля*, которая одна составляет другую грань мира» [Там же: 48].

На первый взгляд, предпринятое Шопенгауэром преобразование кантовской системы состоит в простой подмене Разума Волей. Между тем, у этой подмены есть свой независимый смысл, своя частная логика развития идеи воли. Воля как вещь в себе абсолютна, свободна и, как таковая, непосредственно дана нам. Однако, в составе эмпирического мира воля, согласно Шопенгауэру, есть лишь один из объектов этого мира; и подобно прочим объектам, она уже отнюдь не свободна. Очевидно, что отношения человека со столь амбивалентно позиционируемой волей не могут не быть проблематичными: «...совершенно особый, в животном мире невозможный феномен человеческой воли может возникнуть, когда человек отрешается от всякого подвластного закону основания познания отдельных вещей как таковых, и... когда вследствие этого становится возможным действительное обнаружение истинной свободы воли как вещи в себе, отчего явление вступает в известное противоречие с самим собою, выражаемое словом *самоотрицание*, и даже в конце концов уничтожает в себе своего существа, — ... единственный случай, когда в самом деле непосредственно обнаруживается и в явлении свобода воли в самой себе» [Там же: 330].

Философ указывает нам на один-единственный способ перевода непосредственно данной нам свободной воли из разряда вещи в себе в разряд явлений. Таким способом оказывается... самоубийство. И надо сказать, логика его рассуждения безупречна. За этот вывод (хотя не только за него) Шопенгауэр снискал себе славу одного из самых мрачных умов модерна.

Однако, что касается данного конкретного умозаключения, его совершенно не обязательно воспринимать пессимистически. О чем в действительности говорит нам Шопенгауэр? Только о том, что воля живущего не способна реализовываться в своей «чистоте» (здесь слышны скорее отголоски неприятия идеи «чистого разума», нежели отрицание идеи воли). Поэтому нам представляется, что в трактовке воли как явления философ одновременно и прав, и неправ. Он прав в том, что воля, будучи «явлена», непременно станет хоть немного, но «гетерономной», подчинённой «внешнему», понесёт поражение от эмпирического мира. Неправ же он в том, что попадая в мир явлений, воля полностью утрачивает свою специфику (кажется, Шопенгауэр знает волю либо «чистой», либо поверженной) и становится «объектом». Да, воля оказывается вынужденной двигаться в мире воздействующих на нее объектов; но среди них выделяются объекты особого рода — другие воли. Взаимоотношения воли как «эмпирических объектов» создают уникальную реальность, совершенно не учтённую ни в теории Шопенгауэра, ни в теории Канта.

Эта реальность — пространство политического.

Точнее, это единственный аспект реальности, внутри которого есть смысл искать «политическое» в его несводимости ни к разуму, ни к морали. Представители немецкой классической (а, начиная с Шопенгауэра, и постклассической) философии полагали, что учитывают эту реальность в своих системах. Однако, (1) учёту подлежала только рациональная часть человеческого универсума и, как следствие этого, (2) от внимания философов ускользало принципиальное различие между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями: второй субъект неизменно превращался в их анализе в объект. Первая и вторая особенности традиционного философствования связаны между собой необходимым образом. Низведение одним из субъектов (поставившим себя — сначала в качестве исследователя, а следовательно и в качестве наделённого «царским знанием» деятеля — над другим) второго субъекта до положения объекта автоматически исключало возможность восприятия всей полноты «жизненных проявлений» взаимодействующих субъектов. В результате, изучающий оказывался не в ситуации взаимодействия (даже если вести речь о взаимодействии «разумов»), а в ситуации интеллектуального восприятия («познания») объекта. Мало того, теоретик не просто «оказывался» в субъект-объектном отношении, он обязан неизменно воспроизводить это отношение как единственно корректный способ концептуализации «эмпирии». А это означает, что посредством данных двух операций второй субъект лишается права быть воспринятым вне заданной «субъектом-исследователем» логики. Из всех аспектов поведения другого значимыми остаются только акты, соразмерные точке отсчёта и методу изучения, заданными одной из сторон. Из непосредственной ситуации интеракции субъектов исключается стадия взаимодействия равных, игры, соперничества. Считалось, однако, что все это представимо в логике изучающего. А как иначе?

Понять, помыслить что-либо возможно только при известной неизменности «точки зрения». Эта постулируемая неизменность и стала для философии точкой утраты «поступка» [О проблеме утраты морального поступка в философии нового времени см.: Гусейнов 2002: 4], позицией, с принятием которой стирается различие между восприятием субъектом «окружающей действительности» вообще и восприятием взаимодействующего с ним «другого» (понимая под «другим» когда индивида, когда группу, а когда и человечество). Классическая философия не желает слышать о «другом» как носителе иной морали и иной рациональности. Между тем, именно логика «объективирования» другого в рамках теоретического исследования, будучи рассмотрена в политико-философском аспекте, обнаруживает лежащую в ее основании потребность удержания собственной позиции как доминирующей. В противном случае неизбежен риск опрокидывания, дискредитации другим собственных принципиальных установок субъекта и, как следствие, полного или частичного отказа от изначального по-

нимания происходящего, от собственной «картины мира». Но в ретроспекции подобное опрокидывание мировоззренческих установок с заменой их чем-то принципиально иным представляется как раз той частью общей картины развития духовно-практических процессов, без которых утрачивает смысл сама идея развития.

Иными словами, понятие политического распространяется на то измерение жизненного мира, адекватное восприятие которого возможно только в условиях *непереводимости ситуации интеракции субъектов в субъект-объектное отношение*. Это определение можно упрекнуть в том, что оно якобы не позволяет теоретику оставаться «над схваткой», обрекая его на роль пристрастной стороны. На деле же все обстоит как раз наоборот: сознательно удерживаемая исследователем субъектность отношения, релятивизируя присутствующие в любой ситуации «очевидности» и абсолюты, впервые создаёт условия для того, чтобы, так сказать, воздать должное этим последним, философски преобразовать ранее узурпированную ими роль не подлежащих оспариванию догм, узаконив ее в качестве наличных историко-культурных «объективностей», потенциальных объектов теоретико-практической рефлексии. Иначе говоря, отстраненность нужна исследователю в той мере, в какой она позволяет проследить рождение нового в столкновении изначальных позиций, то есть позволяет постичь политическое как процесс. Но в этом случае пресловутая способность абстрагироваться от данности оказывается таким актом свободы, возможность которого присутствует не вообще, а является заложенной, либо не заложенной в конкретной историко-культурной ситуации. Политическое как процесс оказывается ситуировано, его спонтанность опосредована «нарративом» современной истории.

С этой перспективе эпохальное значение приобрела фигура Ф. Ницше как продолжателя постклассической философии Шопенгауэра. С одной стороны, описанное мыслителем победоносное восстание «рабов в морали», по сути, вполне соответствует токвилевской критике американской демократии, воцарение которой в тогдашних США французский философ квалифицировал как триумф покоящегося господства. С другой стороны, тема власти как историко-культурного процесса скучна для Ницше времён написания «Генеалогии морали». В этот период его философствование походит скорее на обретение иллюзорного, воображаемого реванша за поражение шопенгауэровской «чистой воли» — воли, не нашедшей воплощения в эмпирии. Шопенгауэровский трагизм перерастает у Ницше в игру, на которую, впрочем, философ имеет право: ницшеанские грёзы насыщены концептуальными озарениями, не доступными его предшественнику и вдохновителю. Ницше первый (после Гегеля) осознает, что индивидуальная воля страдает не от «эмпирии», а от других волей — им-то и объявляет войну ницшеанский сверхчеловек. В этом смысле Ницше явился первым мыслителем, ясно указавшим на политическое как на философски не освоенное пространство, вдоволь, с какой-то детской удалью «порезвившись» в этом пространстве.

Августин А. 2012. *Исповедь (Confessiones) 397–401 гг. н.э.* — М.: Канон+.

Августин А. 1998. О граде Божием к Марцеллину 22 кн. (De Civitate Dei ad Marcellinum) 413–427 гг. н.э. — Августин Блаженный. *Творения*. — Спб.-Киев.

Баллаев А.Б. 2008. Политическая философия от Гегеля до Маркса. — *Европейская политическая мысль XIX века*. — М.: Наука.

Гегель Г.В.Ф. 1999. *Система наук. Часть I. Феноменология духа*. — СПб.: «Наука».

Гегель Г.В.Ф. 1990. *Философия права*. — М.: Мысль.

Гусейнов А.А. 2002. Ценности и цели: как возможен моральный поступок? — *Этическая мысль*. — Вып. 3. — М.: ИФРАН.

- Дьюи Дж. 2001. *Реконструкция в философии*. — М.: «Логос».
- Дьюи Дж. 2002. *Общество и его проблемы*. — М.: «Идея-Пресс».
- Кант И. 1994. Критика практического разума. — *Собрание сочинений в восьми томах*. — М.: «Чоро».
- Капустин Б. Г. 1998. *Современность как предмет политической теории*. — М.: КДУ.
- Капустин Б.Г. 2004. *Моральный выбор в политике*. — М.: КДУ.
- Касториадис К. 2003. *Воображаемое установление общества*. — М: Гнозис-Логос, 2003
- Мюрберг И.И. 2008. Роберт Оуэн. Оуэнизм как предвосхищение британского социализма. — *Европейская политическая мысль XIX века*. М.: Наука.
- Оуэн Р. 1950. Из книги о новом нравственном мире. — *Избр. соч. в 2-т.* — М.-Л.
- Порус В.Н. 2001. Рационализм. — *Новая философская энциклопедия в 4-х тт.* / Институт философии РАН. Т. 3. — М.: «Мысль»
- Порус В.Н. 2002. *Рациональность. Наука. Культура* / Университет Российской Академии Образования. — М.
- Руссо Ж.-Ж. 1998. *Об общественном договоре. Трактаты*. — М.: «КАНОН-Пресс».
- Токвиль А. де. 1992. *Демократия в Америке*. — М.: Прогресс.
- Шопенгауэр А. 2005. Мир как воля и представление. — *Афоризмы житейской мудрости*. М.: ЭКСМО — СПб.: «Мидград».
- Arendt H. 2005. *The Promise of Politics*. — New York: Schocken Books.
- Bodin J. 1955. *Six Books of the Commonwealth* (Abr. and translated by M.J. Tooley). — Oxford: Basil Blackwell.
- Cassirer E. 1953. *The Platonic Renaissance*. — Edinburgh: Nelson.
- Castoriadis C. *Figures of the Thinkable. Including passions and Knowledge*. — Доступно: http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadisrising_tide.pdf. — Проверено 15.10.2017.
- Foucault M. 1988. *Politics, philosophy, culture: interviews and other essays 1977–1984* / Ed. L. Kritzman. — N.Y.: Routledge.
- Green T.H. 1986. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. — Kitchener.
- Lindley R. 1986. *Autonomy. Atlantic Highlands*. — N.J.: Humanities Press International.
- Miller D. 1998. Political philosophy. — E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. — Доступно: <http://www.rep.routledge.com/article/S099>. — Проверено 15.10.2017.
- Schneewind J.B. 1998. *The Invention of Autonomy*. — Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell B. 1953. *The Discovery of the Mind*. — Cambridge, Mass., HUP.
- Taylor Ch. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. — Cambridge: Harvard University Press.
- Williams B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. — L.: Fontana.