

О возможности политической морали

И.А. Ерохов

Ерохов Илья Алексеевич, аспирант Института философии РАН.

Данная работа является откликом на полемику по проблемам морали в политике, развернувшуюся в рамках “Виртуальной мастерской” журнала “Полис”. Здесь читателям предлагается своего рода “исследование второго порядка”. При этом речь идет не о попытке окончательно прояснить ситуацию вокруг темы “мораль и политика”, но о некоем вкладе автора в эту дискуссию, особенно о возможности политической морали как таковой.

Возможность политической морали

При обсуждении этого вопроса следует отталкиваться от онтологически исходного допущения, что люди обладают разнообразными желаниями, устремлениями и связанными с ними убеждениями и ожиданиями — начиная со стремления сохранить собственную жизнь и представлений о том, как этого достичь, и заканчивая идеологией, воплощающей в себе перспективу человека как индивида, который имеет частные интересы и включен в групповую коммуникацию по поводу целей общежития. Таким образом, индивид распознает себя как Человека только посредством специфических знаков — дел, поступков (и их мотивации), доступных наблюдению.

Наиболее известное определение специфически человеческого в человеке принадлежит, как известно, Аристотелю — это возможность нравственно-разумного общения людей, т.е. их способность создавать коммуникативное пространство, где обсуждались бы этические цели человеческого общежития, или, говоря словами П.Рикёра, использовавшего данную посылку Аристотеля, чтобы показать, на сколь глубинном уровне самоопределения человека содержится его моральное устремление, — “стремящаяся к благу жизнь” [Рикёр 1995: 38]. Вместе с тем моральное устремление само по себе не гарантирует мораль. Люди, вступая в коммуникацию друг с другом, вполне могут договориться о совместных действиях по достижению своих частных вожеланий вне всеобщих моральных принципов, что, казалось бы, несравнимо проще, нежели утомительный труд по предварительному формулированию таковых. Но если бы конфликт частных интересов заставил индивидов презреть данный договор, то это породило бы произвол и насилие. Моральное устремление обретает реальные черты и способность влиять на мотивацию поведения именно тогда, когда человек осознает свою неразрывную взаимосвязь с другими, свою зависимость от другого человека и его интересов — причем не от кого-то конкретного и знакомого, а от любого, потенциально “узнаваемого” как человека. В результате моральное устремление подводит к пониманию разнообразия индивидов, но в то же время — неразрывности их взаимосвязи. Эту форму адекватности мы можем условно назвать политической рациональностью, или специфической для конкретного общежития формой разумности. Поскольку разрыв частных договоренностей между людьми угрожает их безопасности, возникает потребность в установлении чего-то всеобщего, имеющего качество универсального аргумента по разрешению конфликтов интересов, дабы сделать решения, найденные благодаря этим “универсальным аргументам”, обязательными к исполнению всеми и всегда.

Однако здесь есть очень важный проблемный узел. Универсальность, о которой говорилось выше, — это не трансцендентальная универсальность в кантовской логике, а результат эксперимента по формированию политической разумности конкретного человеческого общежития, каким, по мысли автора, и является кантовская версия этики долга. Моральное устремление действует только среди тех людей, которые принимают данную версию политической рациональности, соглашаясь оценивать свои поступки, исходя из выработанных самим общежитием “всеобщих” аргументов. Здесь обнаруживается первый парадокс связи морали и политики. Определенная политическая рациональность как результат практики морального устремления какого-либо народа, скорее всего, вступит в конфликт с другой версией политического разума именно вследствие невозможности распознать в ином разуме “разумность”. Стоит только вспомнить

бесчисленные войны “за счастье всего человечества”. Осмелимся предположить: они не останутся уделом прошлого. Иной мир — иная история. Отсюда — уникальность каждого вооруженного конфликта. Но самыми кровопролитными оказывались те войны, которые велись во имя “переделывания” “неразумности и иррациональности” одних в “разумность и рациональность” других. Поскольку в таких столкновениях отсутствовала возможность достижения консенсуса (как в войнах за интересы), они, используя лексику М.Фуко, являлись войнами трансверсальными, или тотальными, их пытались продолжать вплоть до полного замещения одних “универсальных” ценностей другими. В этом и заключается пугающее (террористическое) свойство политической морали — любая версия рациональности глубоко контекстуальна и сущностно конфликтна как в себе самой, так и в отношениях с иной рациональностью.

Возвращаясь в контекст конкретного общества, мы можем сделать вывод (следуя, например, логике П.Рикёра) о том, что причиной необходимой связи морального устремления с императивностью, т.е. с чем-то обязательным к исполнению (законы), является для морали вероятность насилия одних индивидов над другими. Последнее могло бы нанести вред общежитию и, соответственно, “стремящейся к благу жизни”. Чтобы устранить частный произвол и насилие, мораль сама должна стать реальной силой, обрести силу закона. Мораль императивна — в отличие от этического морального устремления, обозначающего лишь желательность. Другими словами, поступки человека или групп людей есть сознательное следование выводам политической рациональности. И уже потому любая мораль, способная стать всеобщей силой в человеческих взаимоотношениях, должна быть консеквенциальна. В противном случае ее можно рассматривать только как мораль частного лица, которая противостоит потенциям насилия и произвола, исходящим от него самого, а это иррелевантно проблеме интерпретации возможности политической морали.

Коль скоро мораль — сила, для того чтобы ею руководствоваться, мы должны знать ожидаемые последствия ее действий — не желательных, но должных. Иначе говоря, интерпретация морали, адекватной политике, — это рассмотрение долженствования людей в указанной среде. Долженствование, ориентированное на следствия поступков и дел, обладает, как минимум, двумя качествами: во-первых, негативным — как отрицанием перспективы недолжного (что может выражаться в форме запрета); во-вторых, позитивным — как собственно перспективы должного (имеет форму обязательства). Очевидно, мораль как понятие или основа закона сама по себе сила не бо́льшая, чем любое другое слово; чтобы противостоять возможному, но всегда конкретному произволу и насилию, она должна иметь конкретного агента и содержаться в его воле.

Таким образом, чтобы истолковать возможность политической морали, нам необходимо обосновать конституирующую связь морального и политического агентов, т.е. установить, что политический субъект адекватен морали, а моральный — политике. Следует показать, что человек, определяющийся главным образом своими способностями к морали и политике, “может достичь их наиболее полной реализации только в условиях политического существования, иначе говоря, в условиях общественного состояния” [Рикёр 1995: 39]. При этом конституирующая связь, о которой идет речь, — “связь между действием и его агентом — не есть факт, доступный наблюдению, это именно способность, в реализации которой агент полностью уверен”. Данная потенция субъекта является “краеугольным камнем в реконструкции понятия политического субъекта” [Рикёр 1995: 41].

Чтобы представить политического агента, для которого мораль — реальная сила долженствования его воли, разворачивающаяся в его собственной перспективе в обществе, мы должны ответить на серию вопросов: “Кто именно говорит?”, “Кто совершил то или иное действие?”, “О ком повествует эта история?”, “Кто несет ответственность?” [Рикёр 1995: 40]. Таким образом, политико-философский дискурс о возможности политической морали требует некоей политической антропологии, примеры чего мы обнаруживаем у Ф.Ницше, Х.Арендт, П.Рикёра. Если следовать мысли Рикёра, то ответы на эти вопросы, “содержащие слово ‘кто’, образуют пирамиду, которую венчает этическая способность, являющаяся способностью субъекта, и именно ему могут быть приписаны действия, квалифицируемые с помощью предикатов ‘хороший’ или ‘плохой’” [Рикёр 1995: 40]. Очевидно, что такую “этическую пирамиду” в реальной политике не выстроить из индивида или агрегированной внешними обстоятельствами группы индивидов, поскольку внешние причины не способны создать тонкую взаимную координацию людей, исходную для моральных устремлений 1. Здесь действует коллективный субъект политики, мыслящий свое долженствование в русле собственной политической перспективы, вступающий в политическую коммуникацию по поводу целей общежития. При этом ответ на вопрос: “Кто говорит?”, по мнению Рикёра, может дать “лишь тот, кто способен указать на самого себя в качестве автора собственных высказываний” [Рикёр 1995: 40]. Лишь при условии обретения политическим субъектом субъектности и складывания коллективной идентичности

(политического “Я”) он сможет ответить на вопрос другого субъекта: “Кто говорит?”. В формировании политического субъекта происходит своеобразное самоузнавание себя и своего как действующего в соответствии с моралью и одновременно выступающего агентом морали в этом действии, ибо “акты дискурса сами по себе являются определенными типами действий” [Рикёр 1995: 40].

Мы уже отмечали, что необходимость морали обусловлена вероятностью естественного насилия индивидов. Рассмотрим это обстоятельство сквозь призму общественного состояния политических субъектов. Коммуникация политического “Я”, или коллективной идентичности, с другими “Я” по поводу всеобщих целей общежития отнюдь не снимает вызовы особенных, в гегельянской логике, интересов. И как бы ни была такая коммуникация “окрашена” моральными понятиями, это отнюдь не гарантирует превращения морали в реальную силу. Скорее всего, мораль будет сведена до инструмента манипуляции в “малой политике”, утилизирована для достижения чьих-то специфических целей в обществе (например, захвата господствующей позиции для обретения всевозможных выгод). Для того чтобы мораль могла действовать, необходима рефлексия политического “Я”. Модус отношений политических идентичностей сугубо фактический. “Я” и другое “Я” всегда конкретны и узнаваемы как “Я и Ты”, а значит, сколь ни был бы обширен круг задач, разрешаемых в таком модусе, он не движется в сторону целей всеобщего. Осознание возможного безлично-другого “Я” и способность распознать в нем коллективную идентичность со своей особенной перспективой — это и есть модус взаимоотношений по поводу основ общежития (например, модели общественного устройства), ведущий к “политике больших форм”. Рефлексия “Я” позволяет опосредовать коммуникативное пространство через политические институты, ибо коммуникация действительных политических “Я” с потенциальными создает модус “Мы”, а, как писала Х.Арендт, политическое начинается с “Мы”. Взаимоотношения в модусе “Мы” отнюдь не размывают коллективную идентичность политического “Я”; напротив, разворачивающееся и нелимитированное явными фактами коммуникативное пространство “Мы” позволяет такой идентичности сформироваться и укрепиться, поскольку становится возможным объективное видение своего коллективного “Я” со стороны рационально сконструированного другого “Я”. При этом опосредующие институты, будучи сконструированы с учетом “взаимобратимости ролей” действительных и потенциальных “Я”, фиксируют всеобщие цели общежития. Говоря словами К.Оффе и У.Прайса, “в некоторой степени эти институты были разработаны, чтобы играть роль ‘замороженной’ или ‘отстоявшейся’ добродетели” [Оффе, Прайс 1992: 211].

Возвращаясь к теме политической рациональности, следует пояснить, что упоминавшуюся выше условность можно снять на уровне сформировавшегося политического агента. То есть понимание многообразия индивидов и форм человеческого общежития есть необходимое, но недостаточное условие политической рациональности. Тут не обойтись без рефлексии “Я”, которая вносит в должествование политическое качество. Следуя логике Х.Арендт, политическое должествование можно определить именно так. Несмотря на то что интересы людей различны и поэтому последние обречены на конфликты, они не могут обойтись друг без друга, следовательно, вынуждены жить вместе.

Если вести речь о чем-то, стремящемся к объективности, необходимо (как и в случае с “универсальностью”) пояснить: в данном случае имеется в виду разумность, которую можно называть таковой только в контексте конкретного общежития, обладающего своей версией взаимкоординации людей и своими представлениями о способах формирования дискурса о целях общежития. Коммуникативная уникальность каждого человеческого общежития в отношениях с иными, чужими для него формами неминуемо порождает трансверсальный конфликт.

Сказанное можно пояснить на редуцированном примере связи теологии и политического. Как известно, до Нового времени отправной точкой морали была вера в Бога, и потому конфликты между людьми с разными моральными устремлениями имели религиозные корни. Но начиная с Нового времени мораль исходит от людей, сместивших со своего морального “трона” Бога и его заместителей. Люди сами превратились в творцов морали, став “смертными богами”, а значит — моральные конфликты этого периода содержательно схожи с тем, что М.Вебер охарактеризовал как “войну богов”. Заметим лишь, что конфликты “смертных богов”, стремившихся распространить свою “объективность” на других, не сделали мир безопаснее, скорее наоборот. В данной связи, несколько забегаая вперед, можно указать еще на один парадокс связи морали и политики: необходимое опосредование моральной координации и политической коммуникации стремится к объективности, а объективность морального может оказаться иным названием зла [2](#), или, как писал Рикёр, “государство хранит следы насилия” [Рикёр 1995: 53]. Таким образом, говоря о политической морали, следует отметить, что она субъективна и это ее свойство невозможно преодолеть даже с учетом постоянного стремления к объективации через действия политического агента.

В завершение рассматриваемой темы нужно сказать несколько слов о форме общественного устройства, наиболее соответствующей интенциям людей как политических и моральных агентов. Опосредование взаимоотношений людей чаще всего осуществляется через общественные институты. Связь этого опосредования с координацией проходит в моральной каузальности, и только во вторую очередь — по функциональным причинам. Дело в том, что институты создаются как нечто, в чем идея справедливости обретает позитивное свойство. Институты должны функционально обеспечивать равенство на вершине “этической пирамиды”, поэтому их конституирует справедливость, напрямую вытекающая из взаимной координации и взаимообратимости ролей во множественных перспективах, которые содержатся в должностующем по душе “Мы” [3](#). И если анализировать не политического агента, а политическую систему, то справедливыми можно назвать только те институты, которые обеспечивают одновременно политическую и моральную роль субъектов.

В связи с этим наиболее предпочтительной формой общественного устройства представляется демократия, понимаемая как равенство способности действовать в целях общежития в модусе “Мы”, а отнюдь не как равные возможности в использовании средств и объективных ресурсов общества. Подобное неустранимое “естественное” неравенство отчасти компенсируется политической рациональностью, интерпретировать которую проще, если определить то, чем политическая рациональность не является. Прежде всего она не есть естественнонаучная рациональность, поскольку каузальность фактического, свойственная конвенциональной модели научности, свободна от ценностного суждения. Иными словами, агент естественнонаучной рациональности не может (и не должен) проблематизироваться в результате своего действия. Кроме того, работа с фактическим делает пустой мысль о вероятном другом “Я”, что совершенно необходимо для рефлексии политического агента и обретения им способности должностовать в политическом модусе “Мы”. Ценностная нейтральность лишает смысла и интенцию морального устремления; отсутствие же последней ведет в конечном счете к технологизму и функционализму политических институтов, опосредующих взаимную координацию людей, а также к выхолащиванию дискурса о форме общественного устройства и, следовательно, “большой политики”. Вместе с тем политическая рациональность не может пренебречь фактическим, чтобы не превратиться в праздное умствование о целях общежития. Такая рациональность далека от бестелесной умозрительности мысленного проектирования. Одним словом, политическая рациональность — это необходимость и способность создавать в реальности невозможное, или, как писала Арендт, “класть начало новому” [Арендт 2000: 230-231].

В подтверждение своих мыслей автор хотел бы привести высказывание М.Вебера, которым тот заканчивает известный труд “Политика как призвание и профессия”: “Политика есть мощное медленное бурение твердых пластов, проводимое одновременно со страстью и холодным глазомером. Мысль, в общем-то, правильная, и весь исторический опыт подтверждает, что возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному. Но тот, кто на это способен, должен быть вождем, мало того, он еще должен быть — в самом простом смысле слова — героем. И даже те, кто не суть ни то, ни другое, должны вооружиться той твердостью духа, которую не сломит и крушение всех надежд; уже теперь они должны вооружиться ею, ибо иначе они не сумеют осуществить даже то, что возможно ныне” [Вебер 1990: 706].

Современная специфика властных отношений

Мы говорим: “Государство не может обойтись без насилия; власть имеет законное право на применение насилия”. И в качестве аргументов приводим исторические факты, выстроенные нами же в доказательные цепочки, цитаты из авторитетных философов, взятые по нашему усмотрению. Все это считается нормальным, разумным, рациональным и исторически объективным... Но если мы мыслим “нормально”, значит, наша “нормальность” конституируется признанием общества, где нормой выступает то, что соответствует традиции применения данного термина. С помощью обычая нормальности, сложившегося исторически, общество квалифицирует нас как “нормальных” или “ненормальных” — в соответствии со своей исторически выработанной шкалой измерения адекватности тех или иных общественных позиций (в веберовском понимании). Для нас здесь важно то, что мы имеем дело с некой общественной структурой признания нормальности; причем исходная закономерность — норма “нормальности” — сложилась исторически, порой довольно произвольно.

Важными, на взгляд автора, для рассматриваемого контекста будут вопросы: Позволяет ли наша

“нормальность”, адекватность исходной норме структуры, в которой мы живем, критически отнестись к ней? Не получается ли так, что в обсуждаемой сфере “нормальность” — это соответствие сложившимся политическим отношениям? Наконец, не является ли “нормальностью” в политике такое положение, когда мы адекватны властным отношениям, в которые включены, иными словами — мы и есть наша власть?

Если в естественных науках можно занять позицию наблюдателя — чистого теоретика, который, претендуя на универсальную объективность знаний, отключен от отношений с познаваемым предметом, то как остаться объективным, исследуя проблемы нашего общежития? Абсолютной научной точки зрения здесь нет по причине невозможности атопического познания политики и исследователя, не имеющего “места в социальном мире” [Бурдьё 1996: 21]. Полагаю, от универсальности придется отказаться в первую очередь потому, что предмет нашего научного интереса не универсален. Он всего лишь особый случай сложившейся структуры, экспериментальное историческое явление. Кроме того, нам необходимо критически отнестись к себе как к субъекту исследования, отрефлексировать свою собственную историчность, для чего, как писал Бурдьё, требуется “прежде всего по-новому расположить познающего субъекта, аналитика, в поле производства, внутри которого он ведет свой анализ, а также по-новому расположить познаваемый объект в поле, где он произвел свой продукт”. Для этого мы как исследователи должны стать современными, т.е. переосмысливать свою реальность здесь и сейчас.

Как же можно интерпретировать властные отношения, исходя из указанного принципа? Наша общественная система, по мнению В.Гавела, “уже давно не опирается, а по ряду причин и не может опираться на неприкрытое и жестокое беззаконие власти, исключаяющее любое проявление нонконформизма” [Гавел 1991: 11]. Произвольное применение насилия более не структурирует систему властных отношений. К тому же последние “фактически не допускают никакого протеста в своих официальных структурах” [Гавел 1991: 11]. Наша традиция восприятия власти квалифицирует ее как “нормальную” только в том случае, если ее функциональность обеспечивается нормальными функционерами, соблюдающими профессионально-трудоуловый этос, а в нем целесообразно отсутствует автономная политическая рефлексия самой структуры отношений, в которую функционер встроен. Очевидно, что всякая дискурсивность, публичная коммуникация по поводу переосмысления целей структуры — признак “ненормальности”, неадекватности занимаемой позиции в структуре власти. Говоря словами Фуко, “инстанция... господства располагается не на стороне того, кто говорит (поскольку он и есть тот, кого принуждают), но на стороне того, кто слушает и молчит; не на стороне того, кто знает и держит ответ, но на стороне того, кто задает вопросы и о ком не предполагается, что он знает” [Фуко 1996: 162]. Господство — это не внешнее насильственное внедрение “истины” чьего-то произвольного видения реальности, а внутреннее вымогание его (господства) нами для самих себя. Господство “здесь и сейчас” целиком содержится в нас самих, причем мы сами с помощью созданной нами общественной структуры подавляем собственные импульсы автономного, т.е. политического, разума. Наше политическое “Я” растворено в нашей власти. Мы можем предположить, что политические отношения суть нечто обратное подавлению автономности, несогласия, протеста, оппозиции. Политическими мы, вероятнее всего, назвали бы такие отношения, цель которых — разумное упорядочение разнонаправленных сил общества, всех частиц его творческой политической потенции или, перефразируя Фуко, “упорядоченное возвращение коллективных и индивидуальных сил”. Современный смысл политических отношений — во всеобщности интенции освобождения, а разумность — в развитии констелляции политических сил. Если же в обществе выявляется обратная интенция, то налицо клинические признаки безумия этого общества, неразумности его структуры.

Где же могут находиться разумные интенции, такие как разнонаправленные очаги автономной силы, вопрошающего разума, политической рефлексии? Очевидно — в децентрированных пространствах, свободных от естественной причинности, не связанных с необходимостью. По большому счету, никакая структура не может быть таким пространством, поскольку в ней всегда присутствует некий закон — исходное произвольное допущение, без принятия которого в качестве конституирующей структура невозможна. Следовательно, структура геометрична в евклидовом понимании — действие этой закономерности обнаруживается в любой ее точке. Современная власть является такой структурой, ибо в любой точке властного поля в качестве исходной идеи заключена перспектива подавления. Политика структурирована средствами подавления, если она мыслится как отношения по поводу власти. Можно сказать, что политика как подавление — это перспектива господина.

Реально ли обнаружить пространство, в котором политика — это свобода и порядок? В современной политической философии названная тема так или иначе обсуждалась. Например, Х.Арендт находила частицы политического, автономии, неструктурированного порядка в маргинальных пространствах,

возникавших там, где люди освобождались от давления структуры власти и превращались в разумную упорядоченную силу. “Мерцающие полисы” Арендт появлялись на перифериях структуры власти, где бы та ни образовывалась, но практически всегда это происходило в точках ослабления данной структуры, т.е. там, где структурное понимание “нормальности” становилось менее очевидным. Это означает, что наша структура подавления вовсе не всеобща и не всемогуща, она — частный исторический случай структурирования механики власти, ей имманентна слабость в отношениях как с иными версиями структур власти (в т.ч. вероятными, умоглядными), так и со свободой и с общественным порядком свободных. Следовательно, если мыслить власть как ситуативное обстоятельство присутствия структуры подавления в человеческом общежитии, то необходимо интерпретировать обстоятельства такого подавления “здесь и сейчас”. Подобное осмысление может быть рациональным, если объектом исследования будет именно власть с ее структурой.

Попробуем разобраться в создаваемой властью ситуации подавления, которая симулирует политические отношения, заменяя политику эпикуровской иконой — властными отношениями, в которых нет места свободе.

1. Отношения власти с “мерцающим полисом” всегда находятся в модусе отрицания его исходных качеств — свободы и автономии. Власть стремится доказать несерьезность свободы как средства во властных отношениях, где подавление — конституирующий принцип. Власть предлагает полису институционализироваться и войти в структурные отношения, ссылаясь на то, что, обретя силу структуры, полис может организовать сопротивление. Она соблазняет полис потенцией обретения силы и взамен предлагает расстаться со свободой как с “несущественным” средством в борьбе структур подавления, именно так понимая законную реализацию “права всех на публичную артикуляцию”. И хотя аргументация власти строится на сокрытии свободы через отрицание ее политического смысла, суть этого действия совершенно иная — замаскировать то, что власть замещает автономный порядок полиса структурой.

2. Предлагая “равенство” в отношениях через организацию в структуру, власть продолжает сворачивать полис, устанавливая правила отношений, вводя разрешенное и запрещенное, легальное и нелегальное (например, в соответствии с законом “о партиях” или “об общественных организациях” и т.п.) и тем самым затеяя невозможность равенства по правилам, созданным одной стороной. Именно в рамках таких правил власть допускает легальную и организованную публичную артикуляцию “истины самостоятельного сознания”, в лексике Гегеля. Власть обретает перспективу непобедимости как определенного типа господского сознания.

3. Далее власть конвертирует модус отрицания в “растворение” в себе своего оппонента. Еще недавно обладавший политической разумностью полис превращается в безопасную для нее борьбу двух безумных, когда один устанавливает правила для безумных, а другой конституирует свое безумие, входя в цикл бесконечного самоотречения от свободы. Власть инкорпорирует новое неразумие, маскируя этот процесс с помощью инстанций структуры власти-закона. Любой, вошедший во властные отношения по “правилам” власти, приносит клятву верности данным правилам, обязуясь осуществлять самонадзор, самоцензуру над собственным разумом. В этом состоянии бывший полис еще как-то может мыслить себя в единстве, но уже не в состоянии осознать утрату всей автономии.

4. “О чем мы не можем говорить, мы должны умолчать” [Wittgenstein 1992: 74]. Позитивная присяга самоцензуры сейчас выглядит несколько иначе: “О чем следует молчать, оказывается изгнанным из реального” [Фуко 1996: 183]. Сформулированная Фуко клятва изгнания из своих действий интенции свободы столь же величественна и непостижима, как и “античная немота”. Политическая свобода более не говорит, она становится символом лояльности или разменной монетой во властных отношениях.

5. Власть возвращает себе свою целостность. Структурная функциональность преодолевает вызов свободы. Осуществляется безумная эмансипация от свободы. “И формой этой [всеобщности] является право — с его игрой законного и незаконного, преступления закона и наказания. Какую бы форму ей ни придавали: формулирующего ли право государя, запрещающего ли отца, цензора ли, заставляющего молчать, или же учителя, диктующего закон, — власть всегда схематизируют в юридической форме, а результаты ее действия определяют как повиновение” [Фуко 1996: 184].

Эта реставрация целостности власти (по Фуко — “единство диспозитива подавления”) и есть новая реальность, инкорпорирующая вызов свободы [4](#). С политической точки зрения методом власти (или того,

что принято называть властными отношениями) является имитация новой естественности. Отказываясь от свободы, наша “разумность” заведомо соглашается на поддержку власти — или немоту. Иная позиция будет нарушением этоса властных отношений. И если все же кто-то из включенных во властные отношения попробует его нарушить, то инстанции закона проинтерпретируют это как акт одиночного помешательства и легально применят насилие к частному индивиду, дабы освободить общество от сумасшедшего или преступника, перераспределив несвободу в своей структуре.

В связи с этим совершенно непонятно, как может сработать адресованное к власти требование, чтобы та была законной и легальной и при этом не выходила за рамки действующего права? 5 Во-первых, возникает вопрос: кто конкретно будет предъявлять это требование? Вопросать власть на предмет ее законности — значит сказать ей “нет” и не согласиться с некими действиями реальной властной структуры. Это не что иное, как критическая рефлексия той конкретной позиции, которую власть структурировала перераспределением несвободы. И если человек занимает ее без рефлексии, следовательно он уже принял “обет лояльности” в обмен на свое место в структуре безопасной несвободы. Перед тем как поставить перед властью вопрос о ее законности, надо объявить себя вне закона. Последствия ясны и без глубокого анализа — сделав это, вы становитесь либо безумцем, либо преступником (на усмотрение власти). А в таких обстоятельствах, по мнению автора, уместен вопрос о моральности вопрошания власти на предмет ее законности со стороны преступника или безумца. Но все же: что должен делать человек в этой небезопасной ситуации? За ответом можно обратиться к диалогу Платона “Критон” — следует вести себя подобно платоновскому Сократу, т.е., оставаясь лояльным законам общества как частное лицо, принять политическую смерть как человек политический. Только так можно удержать моральность в контексте самого вопрошания власти — задать вопрос, восстанавливая свое политическое единство, и в качестве частного лица ответить за преступление по закону. Такой поступок требует политической рефлексии, мужества и еще множества качеств, нехарактерных для современного человека. Кроме того, враг политического вопрошания “здесь и сейчас” — не столько внешнее насилие, сколько наши собственные установки. Это означало бы сказать “нет” самому себе... Как же наша структура власти сможет отличить политическое несогласие от банального сумасшествия? Ведь “по закону” говорить “нет” закону может только власть.

Во-вторых, зачем и почему это вопрошание вообще должно делаться, в чем его разумность? Власть всегда легальна, ибо она закон. Здесь совершенно не важно, говорим ли мы о правовом государстве с разделением властей, демократическими институтами, гражданским обществом, или о государстве тоталитарном. Речь идет о самой юридической концепции власти, “центрированной лишь на высказывании закона и на действии запрета” [Фуко 1996: 185], которая имплицитно предполагает качественную бездеятельность структуры власти. Перераспределение несвободы — это, по сути, структурированное чередование запрета и разрешения, т.е. в качественном смысле — ноль действия. А если воспользоваться тезисом одного из участников “Виртуальной мастерской”, согласно которому в правовом государстве право защищает частные интересы, то с уверенностью можно констатировать, что юридическая концепция власти бездейственна и в количественном смысле. В законе и в праве воплощена воля народа, которая не есть сумма частных интересов. Закон, в компетенции которого находятся частные случаи (даже если это касается коллективных субъектов, например гражданского общества), — всегда нечто особенное. Закон, разрешая или запрещая, в целом оправдывает сам себя, а в политической логике — законность власти.

Юридический концепт власти и законы

Вспомним вопрос, поставленный Фуко: “Почему же так легко принимается эта юридическая концепция власти?” [Фуко 1996: 185]. Почему мы принимаем бездейственность, оформленную в инстанции закона, за квинтэссенцию политики? Почему стратегически отказываемся от своего разума и от своей силы, размениваем свободу на легально распределенную несвободу? Только ли оттого, что не нашли “здесь и сейчас” ответ на заданный еще Протагором вопрос о том, как людям объединить разум и силу? Или оттого, что свобода не является тем, чем можно владеть? Выше уже отмечалось, что метод структуры — это сокрытие интенции подавления, т.е. конвертация четкости различения публичного и частного в нечто неясное. Фуко вопрошает: “Будь власть целиком и полностью циничной — принимали бы ее?” [Фуко 1996: 185]. В самом деле, если бы мы видели демаркационную линию, за которой начинается свобода, то легче переносили бы несвободу. Но в структуре власти-подавления нет пространства, где свобода действительна (хотя политологам следовало бы его выдумать 6). Власть, по сути, всегда была в формальных отношениях со своим же правом. “Казнить нельзя помиловать” — юридический концепт власти, а чередование запятой в названной формуле — это перераспределение несвободы. Кого бы ни казнила власть, она всегда формально

карает частного преступника, т.е. специфическую перверсию нормального человека, а помилование есть формальное признание раскаяния частного человека (в эти рамки укладываются и все промежуточные варианты). В целом данное действие можно интерпретировать как таинство “разума” власти, или власти “всеобщего” закона в Новое время. Эта тайна и есть, по мысли автора, причина принятия юридического концепта власти. С помощью закона власть получает возможность прятать свою сущность, которая заключается в подавлении. Тело власти структурирует механика подавления, и чем больше скрыты механизмы власти, тем более привлекательной она оказывается для тех, кто ей подчиняется, тем легче переносится конформизм, получаемый вместе с пакетом власти [см. Benjamin 1992: 250].

Наша власть загоняет нас самих “в угол”, сторонами которого являются структура экономики несвободы, т.е. рациональное перераспределение подавления, и история этой структуры, или (в лексике Фуко) уверение, что мы всегда находимся в западне [Фуко 1996: 181], из чего и следует авторитетнейший статус юридического концепта власти с его очевидной нормативностью. Не столь важно, говорим ли мы о власти в терминах подавления или освобождения, — оба дискурса не отменяют власти как отсутствия свободы. Поэтому мы можем вновь поставить под вопрос разумность юридического концепта власти, ибо он есть следствие “западни” (как и тот печальный вывод, что человеческому общежитию не избавиться от насилия и подавления). Самый весомый аргумент в этом умозрительном конструкте — исторический. Действительно, если история — это история насилия, то политический прогресс — путь от большей несвободы к меньшей, где идеалом было бы нахождение четкой границы между свободой и несвободой. Но все перевернуто с ног на голову. У Аристотеля полис и ойкос имели четкую границу, а античное государство рождалось из структурирования частных интересов, хотя смысл его конституирования был в том, чтобы обрести свободу и порядок, т.е. сферу политического, где каждый действовал бы свободно среди равных. Тем самым граница между частным и публичным создавала то, что позволяло гармонично развиваться обоим мирам или, говоря словами Гегеля, “расцвести цветку нравственности”, очищало от причинности естественного. Современный же мир все более и более сжимается в нечто сверхпричинное, из него динамически вытесняются свободные, бесструктурные и неоднородные пространства.

На чем основана иллюзия, будто структурирование и “перенастройка” несвободы в конце концов откроют горизонт свободы? Ведь сжимаясь, мы сжимаем в себе политическое. Наши полисы — это мерцающие полисы-точки Арндта, которые уже сейчас вероятны только на каких-то перифериях в геометрии власти. Это маргинальные частицы политического, по отношению к которым власть, диагностируя их еще на стадии частной рефлексии человеком своей позиции в структуре власти, выработала инструменты подавления. Власть конвертирует перспективу политического вопрошания в частные случаи помутнения рассудка отдельных личностей, превращая частицы политического в преступников и безумцев. По Фуко, масштабные пенитенциарные структуры рождены юридическим концептом власти. С политической точки зрения кажется, что структура власти и частная преступность заняты одним делом — они борются со свободой, т.е. с политической “преступностью”. Почему не поставить вопрос таким образом? Власть отвечает на рост преступности пропорциональным усилением юридических инстанций власти. Не является ли увеличение преступности ответом общества на разрастание структур подавления? Этот вопрос автор позволит себе оставить без ответа.

Имеются ли способы вырваться из западни, в которой находимся, и вместе с тем не уничтожить существующие моральные основания нашего общества? Правда, остается еще возможность самим создавать эти моральные основания — это было бы практическим испытанием нашей способности к нравственному творчеству, тем более, что моральная коммуникативность как одно из фундаментальных свойств политической природы человека и есть та среда, в которой развивается мораль. Что мешает нам предположить, что любая структурированная история — частный случай децентрированной истории? И если юридические инстанции историчны, почему не подвергнуть процедуре историзации самих себя, или, как говорил Бурдьё, применить принцип “двойной историзации” [Бурдьё 1996: 22]. Это необходимо для того, чтобы ученый, который включен в процесс исследования и сам меняется по его ходу, мог оградить результаты своей работы от релятивизма и не остаться ввиду высокой степени субъективности за порогом научности. По мысли Бурдьё, требуется найти способ, который бы позволил социальным наукам “разделить позиции радикального историзма, не разрушая себя в качестве науки, не уничтожая собственные амбиции и научные претензии” [Бурдьё 1996: 13,14].

Есть основания для сомнения в том, что “здесь и сейчас” законы действительно всеобщие. Как работает всеобщая воля, “создавшая” юридическую реальность? Если мы привыкли подчиняться законам, то это скорее традиция, регуляция самоочевидностью без рефлексии. Нарушение законов в самом общем смысле

— это нарушение обычного течения дел. Как можно отличить изменение к лучшему от изменения к худшему, если все они нарушают сложившийся ход вещей? Как определить, что человек делает для всеобщего блага, а что сообразно своим частным интересам, и почему частным интересам и всеобщему благу “не по пути”? Полагаю, что современные властители, подобно древним философам, посчитают, что любое изменение идет во вред. Или же разум Нового времени даст подсказку: “Часто за горячим стремлением к общему благу скрывается оговорка: поскольку это соответствует нашим интересам” [Гегель 1999: 51]. Вероятно, в споре частных интересов (опять-таки в самом широком смысле) побеждает не тот, кто руководствуется всеобщим благом, а тот, кто сильнее, кто обладает властью “здесь и сейчас”. Частный интерес, победивший в борьбе за власть, конституируется в соответствии с нашим обычаем жить под властью закона — в “единстве диспозитива подавления”. По этому обычаю тот, кто сейчас “власть”, прячет механизм своей частной позиции — господства, достигнутого “чистой негативностью”. Согласно Гегелю, “он чистая негативная власть, для которого вещь — ничто” [Гегель 1959: 104].

Чтобы получить власть, будущий властитель должен бросить вызов прежней власти, т.е. поставить себя вне закона. Совершая такой акт, он не просто требует, чтобы прежняя власть стала законной — он заставляет ее измениться в соответствии со своей волей. Риск невероятно велик, цена такого поступка — жизнь, которую будущий властитель должен поставить “на карту”, преодолеть как вещь. Настоящая борьба за лидирующие позиции во власти происходит вне поля закона — не потому, что нет законов, регламентирующих эту борьбу, а потому что закон отвергается как вещь. Господин неразумен — он силен, поэтому первое, что восстановит власть, это свою структуру, “диспозитив подавления”, перераспределив несвободу и тем самым удовлетворив частный интерес силы, взявшей власть.

Что же происходит с законом? Структурирующий принцип остается неизменным: те же самые законы, статьи Конституции, нормативы и т.п. продолжают эффективно работать и после прихода к власти принципиально новых лиц. Даже в видимых проявлениях борьбы за власть структура закона используется конфликтующими сторонами произвольно. Нередко органы правопорядка, созданные для защиты всеобщего закона, вступают в “горячее” столкновение между собой, превращаясь в инструменты тех или иных сил, борющихся за власть. Более того, налицо перманентная взаимная конфликтность и конкуренция силовых структур, протекающая в “холодной” форме, но непременно — на поле закона. В данной связи автору представляется вполне справедливым тезис одного из участников дискуссии “виртуальной мастерской”, согласно которому целесообразность можно сохранить, понимая право как “единственный закон для политики, ставящей себя на службу частным интересам, реализуемым преимущественно в границах приватной жизни”, т.е. как регулятор частных интересов. Но надо ли при этом воспринимать закон, с которым мы имеем дело “здесь и сейчас”, как выражение общей воли и справедливости для всех? Фрасимах в первой книге платоновского “Государства” вывел универсальную формулу власти: “Справедливость... это то, что пригодно сильнейшему” [Платон 1994: 93]. Здесь же можно вспомнить и высказывание Паскаля, на которое ссылается Бурдьё в своей критике юридического концепта власти: “Обычай — вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился. Тут мистическое основание его власти. Кто станет докапываться до его истоков, его уничтожит. Ничто так не ошибочно, как законы, карающие нас за ошибки. Тот, кто повинуется им, потому что они справедливы, повинуется воображаемой справедливости, а не сути закона. Закон сводится к самому себе. Он закон — и ничего больше” [Паскаль 1995: 93, 94].

Закон есть не что иное, как структура подавления и перераспределения несвободы. Поэтому в ответ на любые апелляции к человечности власть скажет свое совершенно законное “нет”. “Закон есть закон, — так говорит арестовавший вас жандарм, которому вы пытаетесь внушить, что надо быть снисходительнее, и слышите в ответ, что порядок есть порядок”. Именно рефлексия является для власти главным объектом подавления, но она же — то средство, которое Бурдьё рекомендовал для “преодоления, хотя бы частичного, социального давления, т.е. объективации субъекта объективации” [Бурдьё 1996: 25]. Мы можем сколь угодно долго разбирать позитивные стороны закона, но “кто захочет выяснить его побудительную причину, тот обнаружит, что она крайне легковесна и неразумна; и если он не привык созерцать причуды человеческого воображения, то будет удивляться, как это век окружает подобный закон такими почестями и преклонением. Искусство фрондировать и сотрясать государство состоит в умении подрывать установившиеся обычаи, доискиваясь до их истоков и показывая, сколь мало в них состоятельности и справедливости” [Паскаль 1995: 94].

В такой диспозиции структура власти, где закон — лишь средство, оказывается главной преградой на пути к практической справедливости и социально-юридической мобильности, т.е. жертва всегда остается жертвой.

И какими бы ни были принципы, даже “самые рациональные принципы самого ‘чистого’ разума... они всегда сводимы в конечном итоге к их происхождению, а значит — к произвольному истоку. Основа закона есть не что иное, как произвол” [Бурдьё 1996: 15]. Когда же власть хочет подавить вопрошание относительно законности даже в рефлексии жертвы по поводу своей позиции (узнать, по Паскалю, “правду узурпации”), тому служит юридическая практика, призванная вызвать у жертвы то, что Бурдьё назвал “амнезией происхождения”. Старательно воспроизводимый властью страх перед законом есть гегелевский страх перед “негативностью абсолютного господина”. Посредством юридических практик власть создает рабскую истину частного подчинения — “самостоятельное для себя сущее сознание” [Гегель 1959: 104]. Этот страх входит в тело индивида, подчиняющегося закону, и “оно внутренне растворилось в этом страхе, оно все затрепетало внутри себя самого, и все незабываемое в нем содрогнулось” [Гегель 1959: 104, 105]. Но именно страх перед господином, согласно Гегелю, и есть “начало мудрости” [Гегель 1959: 105] (в т.ч., добавим, и политической). Гегель призывает к работе по возврату себе самих себя, поскольку именно труд как “заторможенное вожделение” образует тех, кто откладывает реализацию частных вожделений ради прозрения полагающих, “что можно сохранить учреждения, конституции, законы, живой дух которых исчез и которые не соответствуют более нравам, потребностям людей; что формы, к которым не проявляет более интереса рассудок и чувство, достаточно могущественны, чтобы и впредь служить узами, объединяющими народ” [Гегель 1999: 50].

К. Шмитт в свое время констатировал смерть политического смысла современного парламента вследствие возобладания в том частных интересов. Можем ли мы сказать нечто подобное по поводу политического смысла (если он был), заключенного в юридический концепт власти, в частности по поводу политического смысла такого важнейшего инструмента власти-закона, как суд, где более нет народа и общей воли в качестве обвинителя, а имеются частные судьи, частные прокуроры, частные адвокаты, частные истцы и ответчики, или правовых органов, которые карают или защищают сообразно своим частным интересам и собственной выгоде? Очевидно, что структура современной власти, научившись “переваривать” частицы политического, превращая их в собственные элементы, создала новое естественное состояние, которое можно назвать “суд всех против всех”, где все мы одновременно господа и рабы, преступники и жертвы, истцы и ответчики, где мы находимся в “новой природе” и связаны с ней причинностями выживания. В этом плане можно понять Фуко, который не видел ничего политического в законе, цензуре, запрете, считая их понятиями, эквивалентными подавлению 7.

Именно поэтому, как представляется, столь важны дискуссии о возможностях свободы в нашем мире “здесь и сейчас”. Говоря словами Бурдьё, отсутствие вопроса о свободе приведет науку к игре “в самолюбование, где объективирующий обманывает объективируемого и разрешает последнему обманывать себя, потому что сам хочет обмануться” [Бурдьё 1996: 24].

Заключение

Как возможна свобода? Ответ на этот вопрос настолько же сложен, насколько и прост. Свобода есть, если мы находим в себе силы говорить о ней. В самом общем виде свобода имманентна нам “здесь и сейчас”, если мы боремся за свободное слово. В данном случае понятие “слово” содержательно схоже с “говорением” Сократа, т.е. речь идет о слове, неотделимом от дела, о голосе, совершающем действие. Очевидно, что проблему не разрешит никакой закон “о свободе слова”, ибо, как писал В. Гавел, “закон является — даже в самом идеальном случае — всего лишь одним из несовершенных, более или менее внешних способов защиты лучшего, что есть в жизни, перед худшим; однако сам по себе он никогда это лучшее не создает. Его задача служебная, его цель — не в нем самом; соблюдение закона еще не обеспечивает автоматически лучшей жизни, она все-таки является творчеством людей, а не законов и институтов” [Гавел 1991: 78]. В самом деле, свободное общество — не то, где четко соблюдаются законы 8, а то, в котором людям хорошо живется. Такое общество может стать реальностью, если свободно говорить люди будут не по закону, а по непреодолимой внутренней интенции свободы. Нам бы стоило вспомнить о той политической “сноровке”, позволяющей жить свободным и равным, о которой говорил платоновский Сократ. Свобода слова должна научить нас, по выражению Гавела, “жить в правде”.

Куда более сложный вопрос: как возможна политика, отличная от политики власти? Бурдьё допускал возможность политики, производимой “отдельными и относительно автономными микрокосмами, являющимися как бы самостоятельными микромирами внутри социального мира, где могут развиваться логики, свободные от произвола и случайности обыденного социального мира” [Бурдьё 1996: 16]. Но в реальности такая политика может потребовать от “мерцающего полиса” самоотречения от частного в

политическом труде. Политика должна упорядочиваться вследствие морально-политических интенций людей, но ни в коем случае не брать на вооружение методы власти (насилие, подавление), ибо здесь последняя неизмеримо искуснее. Если любая структура, в т.ч. юридическая концепция власти, центрирована на исходной тавтологии “закон есть закон”, то политическая автономия как самозаконотворчество свободы не может быть структурирована. Закон и самозаконотворчество суть взаимно аннигилирующие интенции: свободы и подавления. Исходная точка автономии — это неустранимая субъективность, ценящая лишь то, что непосредственно затрагивает автономию, попадает в поле ее зрения.

Чтобы не совершить произвол, автономия должна оставаться сама собой и в собственной сфере, которую она создала духовно-практическим отношением к реальности. “Перенос” автономного проекта в иную, самостоятельную сферу возможен только методом структурирования автономии, т.е. обретения исходной тавтологии, что непременно аннигилирует саму автономию, а действие по ее “переносу” обретет качество подавления [9](#). При этом мы попадаем в очень непростую ситуацию, связанную с выбором стратегии. Не обладая практическим рецептом, полагаю, что эту стратегию автономии можно интерпретировать таким образом. Власть всегда структурирована и готова ответить на любые вызовы со стороны автономии, но в качественном смысле власть не растет, ибо не способна творить, а только репродуцирует себя, в т.ч. инкорпорируя те автономии, которые поддались силе структуры подавления. Следовательно, диспозитив подавления можно купировать самими автономиями, создав взаимную координацию автономий, не нуждающихся в структурировании своих отношений. Это и станет иной формой общежития, в которой разум, оставаясь свободным, будет достаточно сильным, чтобы противостоять насилию и произволу. Однако, повторяю, данный умозраительный проект — всего лишь гипотеза, проработка которой потребует дополнительных исследований. Безусловно одно — коль скоро мы, такие разные, все-таки умудряемся жить вместе, это означает, что у нас уже “здесь и сейчас” есть некая надчастно-моральная мораль, т.е. мораль политическая, в рамках которой нередко взаимоисключающие, расходящиеся, особенные виды моральных устремлений имеют место “здесь и сейчас”, вступая во взаимоотношения, пусть даже в веберовской логике “войны богов”. И в этом смысле самым простым ответом на вопрос: “Есть ли политическая мораль?” служит наша реальность, наш духовно-практический плюриверсум (в терминологии Шмитта).

Арендт Х. 1992. Массы и тоталитаризм. — Вопросы социологии. № 1, 2.

Арендт Х. 2000. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб.

Аристотель. 1984. Сочинения. Т.4. М.

Бурдьё П. 1996. За рационалистический историзм. — Социо-Логос постмодернизма’97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований ИСП РАН. М.

Вебер М. 1990. Избранные произведения. М.

Гавел В. 1991. Сила бессильных. Минск.

Гегель Ф. 1999. О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции касающихся управления магистратов. — Гегель Ф. Политические произведения. М.

Гегель Ф. 1959. Феноменология духа. — Гегель Ф. Сочинения. Т. IV. М.

Оффе К., Прайсе У. 2001. Демократические институты и моральные ресурсы. Современная политическая теория. М.

Паскаль Б. 1995. Мысли. М.

Платон. 1994. Собрание сочинений. Т.3. М.

Рикёр П. 1995. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М.

Уолцер М. 1999. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX в. М.

Фуко М. 1996. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.

Benjamin W. Illuminations. L.

Wittgenstein L. 1992. Tractatus Logico-Philosophicus. L.

1 Яркое тому доказательство дают исследования Х.Арендт [Арендт 1992: 24-33].

2 “Исключительно верно именно то, и это основной факт всей истории (более подробное обоснование здесь невозможно), что конечный результат политической деятельности часто, нет — пожалуй, даже регулярно оказывался в совершенно неадекватном, часто прямо-таки парадоксальном отношении к ее изначальному смыслу” [Вебер 1990: 692].

3 “То, что в области социальных установлений требование справедливости усиливает стремление к благой жизни и одновременно ведет к перемещению из сферы этики в сферу нормативной морали, подтверждается наличием давней связи между справедливостью и равенством” [Рикёр 1995: 50].

4 “Перед лицом власти, являющейся законом, субъект, который конституирован в качестве такового, т.е. ‘подчинен’, есть тот, кто повинуется” [Фуко 1996: 184].

5 Это требование прозвучало в дискуссии, развернувшейся в “Виртуальной мастерской”.

6 Может быть, всякого рода “гражданские форумы” и выражают сознательные попытки отечественных политологов выкристаллизовать свободу “как вещь”?

7 “Я же, упорно их не различая, — как если бы речь шла об эквивалентных понятиях, — говорил то о подавлении, то о законе, о запрете или о цензуре” [Фуко 1996: 180].

8 “В конце концов, часто их [законов] буквальное исполнение может стать для достойной жизни самой большой катастрофой” [Гавел 1991: 79].

9 “‘Овнешнение’ не требуется в уже хорошо сложившемся поле, или же оно принимает форму аксиоматики” [Бурдьё 1996: 18].



О возможности политической морали

И.А. Ерохов

Ерохов Илья Алексеевич, аспирант Института философии РАН.

Данная работа является откликом на полемику по проблемам морали в политике, развернувшуюся в рамках “Виртуальной мастерской” журнала “Полис”. Здесь читателям предлагается своего рода “исследование второго порядка”. При этом речь идет не о попытке окончательно прояснить ситуацию вокруг темы “мораль и политика”, но о некоем вкладе автора в эту дискуссию, особенно о возможности политической морали как таковой.

Возможность политической морали

При обсуждении этого вопроса следует отталкиваться от онтологически исходного допущения, что люди обладают разнообразными желаниями, устремлениями и связанными с ними убеждениями и ожиданиями — начиная со стремления сохранить собственную жизнь и представлений о том, как этого достичь, и заканчивая идеологией, воплощающей в себе перспективу человека как индивида, который имеет частные интересы и включен в групповую коммуникацию по поводу целей общежития. Таким образом, индивид распознает себя как Человека только посредством специфических знаков — дел, поступков (и их мотивации), доступных наблюдению.

Наиболее известное определение специфически человеческого в человеке принадлежит, как известно, Аристотелю — это возможность нравственно-разумного общения людей, т.е. их способность создавать коммуникативное пространство, где обсуждались бы этические цели человеческого общежития, или, говоря словами П.Рикёра, использовавшего данную посылку Аристотеля, чтобы показать, на сколь глубинном уровне самоопределения человека содержится его моральное устремление, — “стремляющаяся к благу жизнь” [Рикёр 1995: 38]. Вместе с тем моральное устремление само по себе не гарантирует мораль. Люди, вступая в коммуникацию друг с другом, вполне могут договориться о совместных действиях по достижению своих частных вожеланий вне всеобщих моральных принципов, что, казалось бы, несравнимо проще, нежели утомительный труд по предварительному формулированию таковых. Но если бы конфликт частных интересов заставил индивидов презреть данный договор, то это породило бы произвол и насилие. Моральное устремление обретает реальные черты и способность влиять на мотивацию поведения именно тогда, когда человек осознает свою неразрывную взаимосвязь с другими, свою зависимость от другого человека и его интересов — причем не от кого-то конкретного и знакомого, а от любого, потенциально “узнаваемого” как человека. В результате моральное устремление подводит к пониманию разнообразия индивидов, но в то же время — неразрывности их взаимосвязи. Эту форму адекватности мы можем условно назвать политической рациональностью, или специфической для конкретного общежития формой разумности. Поскольку разрыв частных договоренностей между людьми угрожает их безопасности, возникает потребность в установлении чего-то всеобщего, имеющего качество универсального аргумента по разрешению конфликтов интересов, дабы сделать решения, найденные благодаря этим “универсальным аргументам”, обязательными к исполнению всеми и всегда.

Однако здесь есть очень важный проблемный узел. Универсальность, о которой говорилось выше, — это не трансцендентальная универсальность в кантианской логике, а результат эксперимента по формированию политической разумности конкретного человеческого общежития, каким, по мысли автора, и является кантианская версия этики долга. Моральное устремление действует только среди тех людей, которые принимают данную версию политической рациональности, соглашаясь оценивать свои поступки, исходя из выработанных самим общежитием “всеобщих” аргументов. Здесь обнаруживается первый парадокс связи морали и политики. Определенная политическая рациональность как результат практики морального устремления какого-либо народа, скорее всего, вступит в конфликт с другой версией политического разума именно вследствие невозможности распознать в ином разуме “разумность”. Стоит только вспомнить

бесчисленные войны “за счастье всего человечества”. Осмелимся предположить: они не останутся уделом прошлого. Иной мир — иная история. Отсюда — уникальность каждого вооруженного конфликта. Но самыми кровопролитными оказывались те войны, которые велись во имя “переделывания” “неразумности и иррациональности” одних в “разумность и рациональность” других. Поскольку в таких столкновениях отсутствовала возможность достижения консенсуса (как в войнах за интересы), они, используя лексику М.Фуко, являлись войнами трансверсальными, или тотальными, их пытались продолжать вплоть до полного замещения одних “универсальных” ценностей другими. В этом и заключается пугающее (террористическое) свойство политической морали — любая версия рациональности глубоко контекстуальна и сущностно конфликтна как в себе самой, так и в отношениях с иной рациональностью.

Возвращаясь в контекст конкретного общества, мы можем сделать вывод (следуя, например, логике П.Рикёра) о том, что причиной необходимой связи морального устремления с императивностью, т.е. с чем-то обязательным к исполнению (законы), является для морали вероятность насилия одних индивидов над другими. Последнее могло бы нанести вред общежитию и, соответственно, “стремящейся к благу жизни”. Чтобы устранить частный произвол и насилие, мораль сама должна стать реальной силой, обрести силу закона. Мораль императивна — в отличие от этического морального устремления, обозначающего лишь желательность. Другими словами, поступки человека или групп людей есть сознательное следование выводам политической рациональности. И уже потому любая мораль, способная стать всеобщей силой в человеческих взаимоотношениях, должна быть консеквенциальна. В противном случае ее можно рассматривать только как мораль частного лица, которая противостоит потенциям насилия и произвола, исходящим от него самого, а это иррелевантно проблеме интерпретации возможности политической морали.

Коль скоро мораль — сила, для того чтобы ею руководствоваться, мы должны знать ожидаемые последствия ее действий — не желательных, но должных. Иначе говоря, интерпретация морали, адекватной политике, — это рассмотрение долженствования людей в указанной среде. Долженствование, ориентированное на следствия поступков и дел, обладает, как минимум, двумя качествами: во-первых, негативным — как отрицанием перспективы недолжного (что может выражаться в форме запрета); во-вторых, позитивным — как собственно перспективы должного (имеет форму обязательства). Очевидно, мораль как понятие или основа закона сама по себе сила не бо́льшая, чем любое другое слово; чтобы противостоять возможному, но всегда конкретному произволу и насилию, она должна иметь конкретного агента и содержаться в его воле.

Таким образом, чтобы истолковать возможность политической морали, нам необходимо обосновать конституирующую связь морального и политического агентов, т.е. установить, что политический субъект адекватен морали, а моральный — политике. Следует показать, что человек, определяющийся главным образом своими способностями к морали и политике, “может достичь их наиболее полной реализации только в условиях политического существования, иначе говоря, в условиях общественного состояния” [Рикёр 1995: 39]. При этом конституирующая связь, о которой идет речь, — “связь между действием и его агентом — не есть факт, доступный наблюдению, это именно способность, в реализации которой агент полностью уверен”. Данная потенция субъекта является “краеугольным камнем в реконструкции понятия политического субъекта” [Рикёр 1995: 41].

Чтобы представить политического агента, для которого мораль — реальная сила долженствования его воли, разворачивающаяся в его собственной перспективе в обществе, мы должны ответить на серию вопросов: “Кто именно говорит?”, “Кто совершил то или иное действие?”, “О ком повествует эта история?”, “Кто несет ответственность?” [Рикёр 1995: 40]. Таким образом, политико-философский дискурс о возможности политической морали требует некоей политической антропологии, примеры чего мы обнаруживаем у Ф.Ницше, Х.Арендт, П.Рикёра. Если следовать мысли Рикёра, то ответы на эти вопросы, “содержащие слово ‘кто’, образуют пирамиду, которую венчает этическая способность, являющаяся способностью субъекта, и именно ему могут быть приписаны действия, квалифицируемые с помощью предикатов ‘хороший’ или ‘плохой’” [Рикёр 1995: 40]. Очевидно, что такую “этическую пирамиду” в реальной политике не выстроить из индивида или агрегированной внешними обстоятельствами группы индивидов, поскольку внешние причины не способны создать тонкую взаимную координацию людей, исходную для моральных устремлений 1. Здесь действует коллективный субъект политики, мыслящий свое долженствование в русле собственной политической перспективы, вступающий в политическую коммуникацию по поводу целей общежития. При этом ответ на вопрос: “Кто говорит?”, по мнению Рикёра, может дать “лишь тот, кто способен указать на самого себя в качестве автора собственных высказываний” [Рикёр 1995: 40]. Лишь при условии обретения политическим субъектом субъектности и складывания коллективной идентичности

(политического “Я”) он сможет ответить на вопрос другого субъекта: “Кто говорит?”. В формировании политического субъекта происходит своеобразное самоузнавание себя и своего как действующего в соответствии с моралью и одновременно выступающего агентом морали в этом действии, ибо “акты дискурса сами по себе являются определенными типами действий” [Рикёр 1995: 40].

Мы уже отмечали, что необходимость морали обусловлена вероятностью естественного насилия индивидов. Рассмотрим это обстоятельство сквозь призму общественного состояния политических субъектов. Коммуникация политического “Я”, или коллективной идентичности, с другими “Я” по поводу всеобщих целей общежития отнюдь не снимает вызовы особенных, в гегельянской логике, интересов. И как бы ни была такая коммуникация “окрашена” моральными понятиями, это отнюдь не гарантирует превращения морали в реальную силу. Скорее всего, мораль будет сведена до инструмента манипуляции в “малой политике”, утилизирована для достижения чьих-то специфических целей в обществе (например, захвата господствующей позиции для обретения всевозможных выгод). Для того чтобы мораль могла действовать, необходима рефлексия политического “Я”. Модус отношений политических идентичностей сугубо фактический. “Я” и другое “Я” всегда конкретны и узнаваемы как “Я и Ты”, а значит, сколь ни был бы обширен круг задач, разрешаемых в таком модусе, он не движется в сторону целей всеобщего. Осознание возможного безлично-другого “Я” и способность распознать в нем коллективную идентичность со своей особенной перспективой — это и есть модус взаимоотношений по поводу основ общежития (например, модели общественного устройства), ведущий к “политике больших форм”. Рефлексия “Я” позволяет опосредовать коммуникативное пространство через политические институты, ибо коммуникация действительных политических “Я” с потенциальными создает модус “Мы”, а, как писала Х.Арендт, политическое начинается с “Мы”. Взаимоотношения в модусе “Мы” отнюдь не размывают коллективную идентичность политического “Я”; напротив, разворачивающееся и нелимитированное явными фактами коммуникативное пространство “Мы” позволяет такой идентичности сформироваться и укрепиться, поскольку становится возможным объективное видение своего коллективного “Я” со стороны рационально сконструированного другого “Я”. При этом опосредующие институты, будучи сконструированы с учетом “взаимобратимости ролей” действительных и потенциальных “Я”, фиксируют всеобщие цели общежития. Говоря словами К.Оффе и У.Прайса, “в некоторой степени эти институты были разработаны, чтобы играть роль ‘замороженной’ или ‘отстоявшейся’ добродетели” [Оффе, Прайс 1992: 211].

Возвращаясь к теме политической рациональности, следует пояснить, что упоминавшуюся выше условность можно снять на уровне сформировавшегося политического агента. То есть понимание многообразия индивидов и форм человеческого общежития есть необходимое, но недостаточное условие политической рациональности. Тут не обойтись без рефлексии “Я”, которая вносит в должествование политическое качество. Следуя логике Х.Арендт, политическое должествование можно определить именно так. Несмотря на то что интересы людей различны и поэтому последние обречены на конфликты, они не могут обойтись друг без друга, следовательно, вынуждены жить вместе.

Если вести речь о чем-то, стремящемся к объективности, необходимо (как и в случае с “универсальностью”) пояснить: в данном случае имеется в виду разумность, которую можно называть таковой только в контексте конкретного общежития, обладающего своей версией взаимосоординации людей и своими представлениями о способах формирования дискурса о целях общежития. Коммуникативная уникальность каждого человеческого общежития в отношениях с иными, чужими для него формами неминуемо порождает трансверсальный конфликт.

Сказанное можно пояснить на редуцированном примере связи теологии и политического. Как известно, до Нового времени отправной точкой морали была вера в Бога, и потому конфликты между людьми с разными моральными устремлениями имели религиозные корни. Но начиная с Нового времени мораль исходит от людей, сместивших со своего морального “трона” Бога и его заместителей. Люди сами превратились в творцов морали, став “смертными богами”, а значит — моральные конфликты этого периода содержательно схожи с тем, что М.Вебер охарактеризовал как “войну богов”. Заметим лишь, что конфликты “смертных богов”, стремившихся распространить свою “объективность” на других, не сделали мир безопаснее, скорее наоборот. В данной связи, несколько забегаая вперед, можно указать еще на один парадокс связи морали и политики: необходимое опосредование моральной координации и политической коммуникации стремится к объективности, а объективность морального может оказаться иным названием зла [2](#), или, как писал Рикёр, “государство хранит следы насилия” [Рикёр 1995: 53]. Таким образом, говоря о политической морали, следует отметить, что она субъективна и это ее свойство невозможно преодолеть даже с учетом постоянного стремления к объективации через действия политического агента.

В завершение рассматриваемой темы нужно сказать несколько слов о форме общественного устройства, наиболее соответствующей интенциям людей как политических и моральных агентов. Опосредование взаимоотношений людей чаще всего осуществляется через общественные институты. Связь этого опосредования с координацией проходит в моральной каузальности, и только во вторую очередь — по функциональным причинам. Дело в том, что институты создаются как нечто, в чем идея справедливости обретает позитивное свойство. Институты должны функционально обеспечивать равенство на вершине “этической пирамиды”, поэтому их конституирует справедливость, напрямую вытекающая из взаимной координации и взаимообратимости ролей во множественных перспективах, которые содержатся в должностующем по душе “Мы” [3](#). И если анализировать не политического агента, а политическую систему, то справедливыми можно назвать только те институты, которые обеспечивают одновременно политическую и моральную роль субъектов.

В связи с этим наиболее предпочтительной формой общественного устройства представляется демократия, понимаемая как равенство способности действовать в целях общежития в модусе “Мы”, а отнюдь не как равные возможности в использовании средств и объективных ресурсов общества. Подобное неустранимое “естественное” неравенство отчасти компенсируется политической рациональностью, интерпретировать которую проще, если определить то, чем политическая рациональность не является. Прежде всего она не есть естественнонаучная рациональность, поскольку каузальность фактического, свойственная конвенциональной модели научности, свободна от ценностного суждения. Иными словами, агент естественнонаучной рациональности не может (и не должен) проблематизироваться в результате своего действия. Кроме того, работа с фактическим делает пустой мысль о вероятном другом “Я”, что совершенно необходимо для рефлексии политического агента и обретения им способности должностовать в политическом модусе “Мы”. Ценностная нейтральность лишает смысла и интенцию морального устремления; отсутствие же последней ведет в конечном счете к технологизму и функционализму политических институтов, опосредующих взаимную координацию людей, а также к выхолащиванию дискурса о форме общественного устройства и, следовательно, “большой политики”. Вместе с тем политическая рациональность не может пренебречь фактическим, чтобы не превратиться в праздное умствование о целях общежития. Такая рациональность далека от бестелесной умозрительности мысленного проектирования. Одним словом, политическая рациональность — это необходимость и способность создавать в реальности невозможное, или, как писала Арендт, “класть начало новому” [Арендт 2000: 230-231].

В подтверждение своих мыслей автор хотел бы привести высказывание М.Вебера, которым тот заканчивает известный труд “Политика как призвание и профессия”: “Политика есть мощное медленное бурение твердых пластов, проводимое одновременно со страстью и холодным глазомером. Мысль, в общем-то, правильная, и весь исторический опыт подтверждает, что возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному. Но тот, кто на это способен, должен быть вождем, мало того, он еще должен быть — в самом простом смысле слова — героем. И даже те, кто не суть ни то, ни другое, должны вооружиться той твердостью духа, которую не сломит и крушение всех надежд; уже теперь они должны вооружиться ею, ибо иначе они не сумеют осуществить даже то, что возможно ныне” [Вебер 1990: 706].

Современная специфика властных отношений

Мы говорим: “Государство не может обойтись без насилия; власть имеет законное право на применение насилия”. И в качестве аргументов приводим исторические факты, выстроенные нами же в доказательные цепочки, цитаты из авторитетных философов, взятые по нашему усмотрению. Все это считается нормальным, разумным, рациональным и исторически объективным... Но если мы мыслим “нормально”, значит, наша “нормальность” конституируется признанием общества, где нормой выступает то, что соответствует традиции применения данного термина. С помощью обычая нормальности, сложившегося исторически, общество квалифицирует нас как “нормальных” или “ненормальных” — в соответствии со своей исторически выработанной шкалой измерения адекватности тех или иных общественных позиций (в веберовском понимании). Для нас здесь важно то, что мы имеем дело с некой общественной структурой признания нормальности; причем исходная закономерность — норма “нормальности” — сложилась исторически, порой довольно произвольно.

Важными, на взгляд автора, для рассматриваемого контекста будут вопросы: Позволяет ли наша

“нормальность”, адекватность исходной норме структуры, в которой мы живем, критически отнестись к ней? Не получается ли так, что в обсуждаемой сфере “нормальность” — это соответствие сложившимся политическим отношениям? Наконец, не является ли “нормальностью” в политике такое положение, когда мы адекватны властным отношениям, в которые включены, иными словами — мы и есть наша власть?

Если в естественных науках можно занять позицию наблюдателя — чистого теоретика, который, претендуя на универсальную объективность знаний, отключен от отношений с познаваемым предметом, то как остаться объективным, исследуя проблемы нашего общежития? Абсолютной научной точки зрения здесь нет по причине невозможности атопического познания политики и исследователя, не имеющего “места в социальном мире” [Бурдьё 1996: 21]. Полагаю, от универсальности придется отказаться в первую очередь потому, что предмет нашего научного интереса не универсален. Он всего лишь особый случай сложившейся структуры, экспериментальное историческое явление. Кроме того, нам необходимо критически отнестись к себе как к субъекту исследования, отрефлексировать свою собственную историчность, для чего, как писал Бурдьё, требуется “прежде всего по-новому расположить познающего субъекта, аналитика, в поле производства, внутри которого он ведет свой анализ, а также по-новому расположить познаваемый объект в поле, где он произвел свой продукт”. Для этого мы как исследователи должны стать современными, т.е. переосмысливать свою реальность здесь и сейчас.

Как же можно интерпретировать властные отношения, исходя из указанного принципа? Наша общественная система, по мнению В.Гавела, “уже давно не опирается, а по ряду причин и не может опираться на неприкрытое и жестокое беззаконие власти, исключаящее любое проявление нонконформизма” [Гавел 1991: 11]. Произвольное применение насилия более не структурирует систему властных отношений. К тому же последние “фактически не допускают никакого протеста в своих официальных структурах” [Гавел 1991: 11]. Наша традиция восприятия власти квалифицирует ее как “нормальную” только в том случае, если ее функциональность обеспечивается нормальными функционерами, соблюдающими профессионально-трудоуловый этос, а в нем целесообразно отсутствует автономная политическая рефлексия самой структуры отношений, в которую функционер встроен. Очевидно, что всякая дискурсивность, публичная коммуникация по поводу переосмысления целей структуры — признак “ненормальности”, неадекватности занимаемой позиции в структуре власти. Говоря словами Фуко, “инстанция... господства располагается не на стороне того, кто говорит (поскольку он и есть тот, кого принуждают), но на стороне того, кто слушает и молчит; не на стороне того, кто знает и держит ответ, но на стороне того, кто задает вопросы и о ком не предполагается, что он знает” [Фуко 1996: 162]. Господство — это не внешнее насильственное внедрение “истины” чьего-то произвольного видения реальности, а внутреннее вымогание его (господства) нами для самих себя. Господство “здесь и сейчас” целиком содержится в нас самих, причем мы сами с помощью созданной нами общественной структуры подавляем собственные импульсы автономного, т.е. политического, разума. Наше политическое “Я” растворено в нашей власти. Мы можем предположить, что политические отношения суть нечто обратное подавлению автономности, несогласия, протеста, оппозиции. Политическими мы, вероятнее всего, назвали бы такие отношения, цель которых — разумное упорядочение разнонаправленных сил общества, всех частиц его творческой политической потенции или, перефразируя Фуко, “упорядоченное возвращение коллективных и индивидуальных сил”. Современный смысл политических отношений — во всеобщности интенции освобождения, а разумность — в развитии констелляции политических сил. Если же в обществе выявляется обратная интенция, то налицо клинические признаки безумия этого общества, неразумности его структуры.

Где же могут находиться разумные интенции, такие как разнонаправленные очаги автономной силы, вопрошающего разума, политической рефлексии? Очевидно — в децентрированных пространствах, свободных от естественной причинности, не связанных с необходимостью. По большому счету, никакая структура не может быть таким пространством, поскольку в ней всегда присутствует некий закон — исходное произвольное допущение, без принятия которого в качестве конституирующей структура невозможна. Следовательно, структура геометрична в евклидовом понимании — действие этой закономерности обнаруживается в любой ее точке. Современная власть является такой структурой, ибо в любой точке властного поля в качестве исходной идеи заключена перспектива подавления. Политика структурирована средствами подавления, если она мыслится как отношения по поводу власти. Можно сказать, что политика как подавление — это перспектива господина.

Реально ли обнаружить пространство, в котором политика — это свобода и порядок? В современной политической философии названная тема так или иначе обсуждалась. Например, Х.Арендт находила частицы политического, автономии, неструктурированного порядка в маргинальных пространствах,

возникавших там, где люди освобождались от давления структуры власти и превращались в разумную упорядоченную силу. “Мерцающие полисы” Арендт появлялись на перифериях структуры власти, где бы та ни образовывалась, но практически всегда это происходило в точках ослабления данной структуры, т.е. там, где структурное понимание “нормальности” становилось менее очевидным. Это означает, что наша структура подавления вовсе не всеобща и не всемогуща, она — частный исторический случай структурирования механики власти, ей имманентна слабость в отношениях как с иными версиями структур власти (в т.ч. вероятными, умоглядными), так и со свободой и с общественным порядком свободных. Следовательно, если мыслить власть как ситуативное обстоятельство присутствия структуры подавления в человеческом общежитии, то необходимо интерпретировать обстоятельства такого подавления “здесь и сейчас”. Подобное осмысление может быть рациональным, если объектом исследования будет именно власть с ее структурой.

Попробуем разобраться в создаваемой властью ситуации подавления, которая симулирует политические отношения, заменяя политику эпикуровской иконой — властными отношениями, в которых нет места свободе.

1. Отношения власти с “мерцающим полисом” всегда находятся в модусе отрицания его исходных качеств — свободы и автономии. Власть стремится доказать несерьезность свободы как средства во властных отношениях, где подавление — конституирующий принцип. Власть предлагает полису институционализироваться и войти в структурные отношения, ссылаясь на то, что, обретя силу структуры, полис может организовать сопротивление. Она соблазняет полис потенцией обретения силы и взамен предлагает расстаться со свободой как с “несущественным” средством в борьбе структур подавления, именно так понимая законную реализацию “права всех на публичную артикуляцию”. И хотя аргументация власти строится на сокрытии свободы через отрицание ее политического смысла, суть этого действия совершенно иная — замаскировать то, что власть замещает автономный порядок полиса структурой.

2. Предлагая “равенство” в отношениях через организацию в структуру, власть продолжает сворачивать полис, устанавливая правила отношений, вводя разрешенное и запрещенное, легальное и нелегальное (например, в соответствии с законом “о партиях” или “об общественных организациях” и т.п.) и тем самым затеяя невозможность равенства по правилам, созданным одной стороной. Именно в рамках таких правил власть допускает легальную и организованную публичную артикуляцию “истины самостоятельного сознания”, в лексике Гегеля. Власть обретает перспективу непобедимости как определенного типа господского сознания.

3. Далее власть конвертирует модус отрицания в “растворение” в себе своего оппонента. Еще недавно обладавший политической разумностью полис превращается в безопасную для нее борьбу двух безумных, когда один устанавливает правила для безумных, а другой конституирует свое безумие, входя в цикл бесконечного самоотречения от свободы. Власть инкорпорирует новое неразумие, маскируя этот процесс с помощью инстанций структуры власти-закона. Любой, вошедший во властные отношения по “правилам” власти, приносит клятву верности данным правилам, обязуясь осуществлять самонадзор, самоцензуру над собственным разумом. В этом состоянии бывший полис еще как-то может мыслить себя в единстве, но уже не в состоянии осознать утрату всей автономии.

4. “О чем мы не можем говорить, мы должны умолчать” [Wittgenstein 1992: 74]. Позитивная присяга самоцензуры сейчас выглядит несколько иначе: “О чем следует молчать, оказывается изгнанным из реального” [Фуко 1996: 183]. Сформулированная Фуко клятва изгнания из своих действий интенции свободы столь же величественна и непостижима, как и “античная немота”. Политическая свобода более не говорит, она становится символом лояльности или разменной монетой во властных отношениях.

5. Власть возвращает себе свою целостность. Структурная функциональность преодолевает вызов свободы. Осуществляется безумная эмансипация от свободы. “И формой этой [всеобщности] является право — с его игрой законного и незаконного, преступления закона и наказания. Какую бы форму ей ни придавали: формулирующего ли право государя, запрещающего ли отца, цензора ли, заставляющего молчать, или же учителя, диктующего закон, — власть всегда схематизируют в юридической форме, а результаты ее действия определяют как повиновение” [Фуко 1996: 184].

Эта реставрация целостности власти (по Фуко — “единство диспозитива подавления”) и есть новая реальность, инкорпорирующая вызов свободы 4. С политической точки зрения методом власти (или того,

что принято называть властными отношениями) является имитация новой естественности. Отказываясь от свободы, наша “разумность” заведомо соглашается на поддержку власти — или немоту. Иная позиция будет нарушением этоса властных отношений. И если все же кто-то из включенных во властные отношения попробует его нарушить, то инстанции закона проинтерпретируют это как акт одиночного помешательства и легально применят насилие к частному индивиду, дабы освободить общество от сумасшедшего или преступника, перераспределив несвободу в своей структуре.

В связи с этим совершенно непонятно, как может сработать адресованное к власти требование, чтобы та была законной и легальной и при этом не выходила за рамки действующего права? 5 Во-первых, возникает вопрос: кто конкретно будет предъявлять это требование? Вопросать власть на предмет ее законности — значит сказать ей “нет” и не согласиться с некими действиями реальной властной структуры. Это не что иное, как критическая рефлексия той конкретной позиции, которую власть структурировала перераспределением несвободы. И если человек занимает ее без рефлексии, следовательно он уже принял “обет лояльности” в обмен на свое место в структуре безопасной несвободы. Перед тем как поставить перед властью вопрос о ее законности, надо объявить себя вне закона. Последствия ясны и без глубокого анализа — сделав это, вы становитесь либо безумцем, либо преступником (на усмотрение власти). А в таких обстоятельствах, по мнению автора, уместен вопрос о моральности вопрошания власти на предмет ее законности со стороны преступника или безумца. Но все же: что должен делать человек в этой небезопасной ситуации? За ответом можно обратиться к диалогу Платона “Критон” — следует вести себя подобно платоновскому Сократу, т.е., оставаясь лояльным законам общества как частное лицо, принять политическую смерть как человек политический. Только так можно удержать моральность в контексте самого вопрошания власти — задать вопрос, восстанавливая свое политическое единство, и в качестве частного лица ответить за преступление по закону. Такой поступок требует политической рефлексии, мужества и еще множества качеств, нехарактерных для современного человека. Кроме того, враг политического вопрошания “здесь и сейчас” — не столько внешнее насилие, сколько наши собственные установки. Это означало бы сказать “нет” самому себе... Как же наша структура власти сможет отличить политическое несогласие от банального сумасшествия? Ведь “по закону” говорить “нет” закону может только власть.

Во-вторых, зачем и почему это вопрошание вообще должно делаться, в чем его разумность? Власть всегда легальна, ибо она закон. Здесь совершенно не важно, говорим ли мы о правовом государстве с разделением властей, демократическими институтами, гражданским обществом, или о государстве тоталитарном. Речь идет о самой юридической концепции власти, “центрированной лишь на высказывании закона и на действии запрета” [Фуко 1996: 185], которая имплицитно предполагает качественную бездеятельность структуры власти. Перераспределение несвободы — это, по сути, структурированное чередование запрета и разрешения, т.е. в качественном смысле — ноль действия. А если воспользоваться тезисом одного из участников “Виртуальной мастерской”, согласно которому в правовом государстве право защищает частные интересы, то с уверенностью можно констатировать, что юридическая концепция власти бездейственна и в количественном смысле. В законе и в праве воплощена воля народа, которая не есть сумма частных интересов. Закон, в компетенции которого находятся частные случаи (даже если это касается коллективных субъектов, например гражданского общества), — всегда нечто особенное. Закон, разрешая или запрещая, в целом оправдывает сам себя, а в политической логике — законность власти.

Юридический концепт власти и законы

Вспомним вопрос, поставленный Фуко: “Почему же так легко принимается эта юридическая концепция власти?” [Фуко 1996: 185]. Почему мы принимаем бездейственность, оформленную в инстанции закона, за квинтэссенцию политики? Почему стратегически отказываемся от своего разума и от своей силы, размениваем свободу на легально распределенную несвободу? Только ли оттого, что не нашли “здесь и сейчас” ответ на заданный еще Протагором вопрос о том, как людям объединить разум и силу? Или оттого, что свобода не является тем, чем можно владеть? Выше уже отмечалось, что метод структуры — это сокрытие интенции подавления, т.е. конвертация четкости различения публичного и частного в нечто неясное. Фуко вопрошает: “Будь власть целиком и полностью циничной — принимали бы ее?” [Фуко 1996: 185]. В самом деле, если бы мы видели демаркационную линию, за которой начинается свобода, то легче переносили бы несвободу. Но в структуре власти-подавления нет пространства, где свобода действительна (хотя политологам следовало бы его выдумать 6). Власть, по сути, всегда была в формальных отношениях со своим же правом. “Казнить нельзя помиловать” — юридический концепт власти, а чередование запятой в названной формуле — это перераспределение несвободы. Кого бы ни казнила власть, она всегда формально

карает частного преступника, т.е. специфическую перверсию нормального человека, а помилование есть формальное признание раскаяния частного человека (в эти рамки укладываются и все промежуточные варианты). В целом данное действие можно интерпретировать как таинство “разума” власти, или власти “всеобщего” закона в Новое время. Эта тайна и есть, по мысли автора, причина принятия юридического концепта власти. С помощью закона власть получает возможность прятать свою сущность, которая заключается в подавлении. Тело власти структурирует механика подавления, и чем больше скрыты механизмы власти, тем более привлекательной она оказывается для тех, кто ей подчиняется, тем легче переносится конформизм, получаемый вместе с пакетом власти [см. Benjamin 1992: 250].

Наша власть загоняет нас самих “в угол”, сторонами которого являются структура экономики несвободы, т.е. рациональное перераспределение подавления, и история этой структуры, или (в лексике Фуко) уверение, что мы всегда находимся в западне [Фуко 1996: 181], из чего и следует авторитетнейший статус юридического концепта власти с его очевидной нормативностью. Не столь важно, говорим ли мы о власти в терминах подавления или освобождения, — оба дискурса не отменяют власти как отсутствия свободы. Поэтому мы можем вновь поставить под вопрос разумность юридического концепта власти, ибо он есть следствие “западни” (как и тот печальный вывод, что человеческому общежитию не избавиться от насилия и подавления). Самый весомый аргумент в этом умозрительном конструкте — исторический. Действительно, если история — это история насилия, то политический прогресс — путь от большей несвободы к меньшей, где идеалом было бы нахождение четкой границы между свободой и несвободой. Но все перевернуто с ног на голову. У Аристотеля полис и ойкос имели четкую границу, а античное государство рождалось из структурирования частных интересов, хотя смысл его конституирования был в том, чтобы обрести свободу и порядок, т.е. сферу политического, где каждый действовал бы свободно среди равных. Тем самым граница между частным и публичным создавала то, что позволяло гармонично развиваться обоим мирам или, говоря словами Гегеля, “расцветать цветку нравственности”, очищало от причинности естественного. Современный же мир все более и более сжимается в нечто сверхпричинное, из него динамически вытесняются свободные, бесструктурные и неоднородные пространства.

На чем основана иллюзия, будто структурирование и “перенастройка” несвободы в конце концов откроют горизонт свободы? Ведь сжимаясь, мы сжимаем в себе политическое. Наши полисы — это мерцающие полисы-точки Арндта, которые уже сейчас вероятны только на каких-то перифериях в геометрии власти. Это маргинальные частицы политического, по отношению к которым власть, диагностируя их еще на стадии частной рефлексии человеком своей позиции в структуре власти, выработала инструменты подавления. Власть конвертирует перспективу политического вопрошания в частные случаи помутнения рассудка отдельных личностей, превращая частицы политического в преступников и безумцев. По Фуко, масштабные пенитенциарные структуры рождены юридическим концептом власти. С политической точки зрения кажется, что структура власти и частная преступность заняты одним делом — они борются со свободой, т.е. с политической “преступностью”. Почему не поставить вопрос таким образом? Власть отвечает на рост преступности пропорциональным усилением юридических инстанций власти. Не является ли увеличение преступности ответом общества на разрастание структур подавления? Этот вопрос автор позволит себе оставить без ответа.

Имеются ли способы вырваться из западни, в которой находимся, и вместе с тем не уничтожить существующие моральные основания нашего общества? Правда, остается еще возможность самим создавать эти моральные основания — это было бы практическим испытанием нашей способности к нравственному творчеству, тем более, что моральная коммуникативность как одно из фундаментальных свойств политической природы человека и есть та среда, в которой развивается мораль. Что мешает нам предположить, что любая структурированная история — частный случай децентрированной истории? И если юридические инстанции историчны, почему не подвергнуть процедуре историзации самих себя, или, как говорил Бурдьё, применить принцип “двойной историзации” [Бурдьё 1996: 22]. Это необходимо для того, чтобы ученый, который включен в процесс исследования и сам меняется по его ходу, мог оградить результаты своей работы от релятивизма и не остаться ввиду высокой степени субъективности за порогом научности. По мысли Бурдьё, требуется найти способ, который бы позволил социальным наукам “разделить позиции радикального историзма, не разрушая себя в качестве науки, не уничтожая собственные амбиции и научные претензии” [Бурдьё 1996: 13,14].

Есть основания для сомнения в том, что “здесь и сейчас” законы действительно всеобщие. Как работает всеобщая воля, “создавшая” юридическую реальность? Если мы привыкли подчиняться законам, то это скорее традиция, регуляция самоочевидностью без рефлексии. Нарушение законов в самом общем смысле

— это нарушение обычного течения дел. Как можно отличить изменение к лучшему от изменения к худшему, если все они нарушают сложившийся ход вещей? Как определить, что человек делает для всеобщего блага, а что сообразно своим частным интересам, и почему частным интересам и всеобщему благу “не по пути”? Полагаю, что современные властители, подобно древним философам, посчитают, что любое изменение идет во вред. Или же разум Нового времени даст подсказку: “Часто за горячим стремлением к общему благу скрывается оговорка: поскольку это соответствует нашим интересам” [Гегель 1999: 51]. Вероятно, в споре частных интересов (опять-таки в самом широком смысле) побеждает не тот, кто руководствуется всеобщим благом, а тот, кто сильнее, кто обладает властью “здесь и сейчас”. Частный интерес, победивший в борьбе за власть, конституируется в соответствии с нашим обычаем жить под властью закона — в “единстве диспозитива подавления”. По этому обычаю тот, кто сейчас “власть”, прячет механизм своей частной позиции — господства, достигнутого “чистой негативностью”. Согласно Гегелю, “он чистая негативная власть, для которого вещь — ничто” [Гегель 1959: 104].

Чтобы получить власть, будущий властитель должен бросить вызов прежней власти, т.е. поставить себя вне закона. Совершая такой акт, он не просто требует, чтобы прежняя власть стала законной — он заставляет ее измениться в соответствии со своей волей. Риск невероятно велик, цена такого поступка — жизнь, которую будущий властитель должен поставить “на карту”, преодолеть как вещь. Настоящая борьба за лидирующие позиции во власти происходит вне поля закона — не потому, что нет законов, регламентирующих эту борьбу, а потому что закон отвергается как вещь. Господин неразумен — он силен, поэтому первое, что восстановит власть, это свою структуру, “диспозитив подавления”, перераспределив несвободу и тем самым удовлетворив частный интерес силы, взявшей власть.

Что же происходит с законом? Структурирующий принцип остается неизменным: те же самые законы, статьи Конституции, нормативы и т.п. продолжают эффективно работать и после прихода к власти принципиально новых лиц. Даже в видимых проявлениях борьбы за власть структура закона используется конфликтующими сторонами произвольно. Нередко органы правопорядка, созданные для защиты всеобщего закона, вступают в “горячее” столкновение между собой, превращаясь в инструменты тех или иных сил, борющихся за власть. Более того, налицо перманентная взаимная конфликтность и конкуренция силовых структур, протекающая в “холодной” форме, но непременно — на поле закона. В данной связи автору представляется вполне справедливым тезис одного из участников дискуссии “виртуальной мастерской”, согласно которому целесообразность можно сохранить, понимая право как “единственный закон для политики, ставящей себя на службу частным интересам, реализуемым преимущественно в границах приватной жизни”, т.е. как регулятор частных интересов. Но надо ли при этом воспринимать закон, с которым мы имеем дело “здесь и сейчас”, как выражение общей воли и справедливости для всех? Фрасимах в первой книге платоновского “Государства” вывел универсальную формулу власти: “Справедливость... это то, что пригодно сильнейшему” [Платон 1994: 93]. Здесь же можно вспомнить и высказывание Паскаля, на которое ссылается Бурдьё в своей критике юридического концепта власти: “Обычай — вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился. Тут мистическое основание его власти. Кто станет докапываться до его истоков, его уничтожит. Ничто так не ошибочно, как законы, карающие нас за ошибки. Тот, кто повинуется им, потому что они справедливы, повинуется воображаемой справедливости, а не сути закона. Закон сводится к самому себе. Он закон — и ничего больше” [Паскаль 1995: 93, 94].

Закон есть не что иное, как структура подавления и перераспределения несвободы. Поэтому в ответ на любые апелляции к человечности власть скажет свое совершенно законное “нет”. “Закон есть закон, — так говорит арестовавший вас жандарм, которому вы пытаетесь внушить, что надо быть снисходительнее, и слышите в ответ, что порядок есть порядок”. Именно рефлексия является для власти главным объектом подавления, но она же — то средство, которое Бурдьё рекомендовал для “преодоления, хотя бы частичного, социального давления, т.е. объективации субъекта объективации” [Бурдьё 1996: 25]. Мы можем сколь угодно долго разбирать позитивные стороны закона, но “кто захочет выяснить его побудительную причину, тот обнаружит, что она крайне легковесна и неразумна; и если он не привык созерцать причуды человеческого воображения, то будет удивляться, как это век окружает подобный закон такими почестями и преклонением. Искусство фрондировать и сотрясать государство состоит в умении подрывать установившиеся обычаи, доискиваясь до их истоков и показывая, сколь мало в них состоятельности и справедливости” [Паскаль 1995: 94].

В такой диспозиции структура власти, где закон — лишь средство, оказывается главной преградой на пути к практической справедливости и социально-юридической мобильности, т.е. жертва всегда остается жертвой.

И какими бы ни были принципы, даже “самые рациональные принципы самого ‘чистого’ разума... они всегда сводимы в конечном итоге к их происхождению, а значит — к произвольному истоку. Основа закона есть не что иное, как произвол” [Бурдьё 1996: 15]. Когда же власть хочет подавить вопрошание относительно законности даже в рефлексии жертвы по поводу своей позиции (узнать, по Паскалю, “правду узурпации”), тому служит юридическая практика, призванная вызвать у жертвы то, что Бурдьё назвал “амнезией происхождения”. Старательно воспроизводимый властью страх перед законом есть гегелевский страх перед “негативностью абсолютного господина”. Посредством юридических практик власть создает рабскую истину частного подчинения — “самостоятельное для себя сущее сознание” [Гегель 1959: 104]. Этот страх входит в тело индивида, подчиняющегося закону, и “оно внутренне растворилось в этом страхе, оно все затрепетало внутри себя самого, и все незабываемое в нем содрогнулось” [Гегель 1959: 104, 105]. Но именно страх перед господином, согласно Гегелю, и есть “начало мудрости” [Гегель 1959: 105] (в т.ч., добавим, и политической). Гегель призывает к работе по возврату себе самих себя, поскольку именно труд как “заторможенное вожделение” образует тех, кто откладывает реализацию частных вожделений ради прозрения полагающих, “что можно сохранить учреждения, конституции, законы, живой дух которых исчез и которые не соответствуют более нравам, потребностям людей; что формы, к которым не проявляет более интереса рассудок и чувство, достаточно могущественны, чтобы и впредь служить узами, объединяющими народ” [Гегель 1999: 50].

К. Шмитт в свое время констатировал смерть политического смысла современного парламента вследствие возобладания в том частных интересов. Можем ли мы сказать нечто подобное по поводу политического смысла (если он был), заключенного в юридический концепт власти, в частности по поводу политического смысла такого важнейшего инструмента власти-закона, как суд, где более нет народа и общей воли в качестве обвинителя, а имеются частные судьи, частные прокуроры, частные адвокаты, частные истцы и ответчики, или правовых органов, которые карают или защищают сообразно своим частным интересам и собственной выгоде? Очевидно, что структура современной власти, научившись “переваривать” частицы политического, превращая их в собственные элементы, создала новое естественное состояние, которое можно назвать “суд всех против всех”, где все мы одновременно господа и рабы, преступники и жертвы, истцы и ответчики, где мы находимся в “новой природе” и связаны с ней причинностями выживания. В этом плане можно понять Фуко, который не видел ничего политического в законе, цензуре, запрете, считая их понятиями, эквивалентными подавлению 7.

Именно поэтому, как представляется, столь важны дискуссии о возможностях свободы в нашем мире “здесь и сейчас”. Говоря словами Бурдьё, отсутствие вопроса о свободе приведет науку к игре “в самолюбование, где объективирующий обманывает объективируемого и разрешает последнему обманывать себя, потому что сам хочет обмануться” [Бурдьё 1996: 24].

Заключение

Как возможна свобода? Ответ на этот вопрос настолько же сложен, насколько и прост. Свобода есть, если мы находим в себе силы говорить о ней. В самом общем виде свобода имманентна нам “здесь и сейчас”, если мы боремся за свободное слово. В данном случае понятие “слово” содержательно схоже с “говорением” Сократа, т.е. речь идет о слове, неотделимом от дела, о голосе, совершающем действие. Очевидно, что проблему не разрешит никакой закон “о свободе слова”, ибо, как писал В. Гавел, “закон является — даже в самом идеальном случае — всего лишь одним из несовершенных, более или менее внешних способов защиты лучшего, что есть в жизни, перед худшим; однако сам по себе он никогда это лучшее не создает. Его задача служебная, его цель — не в нем самом; соблюдение закона еще не обеспечивает автоматически лучшей жизни, она все-таки является творчеством людей, а не законов и институтов” [Гавел 1991: 78]. В самом деле, свободное общество — не то, где четко соблюдаются законы 8, а то, в котором людям хорошо живется. Такое общество может стать реальностью, если свободно говорить люди будут не по закону, а по непреодолимой внутренней интенции свободы. Нам бы стоило вспомнить о той политической “сноровке”, позволяющей жить свободным и равным, о которой говорил платоновский Сократ. Свобода слова должна научить нас, по выражению Гавела, “жить в правде”.

Куда более сложный вопрос: как возможна политика, отличная от политики власти? Бурдьё допускал возможность политики, производимой “отдельными и относительно автономными микрокосмами, являющимися как бы самостоятельными микромирами внутри социального мира, где могут развиваться логики, свободные от произвола и случайности обыденного социального мира” [Бурдьё 1996: 16]. Но в реальности такая политика может потребовать от “мерцающего полиса” самоотречения от частного в

политическом труде. Политика должна упорядочиваться вследствие морально-политических интенций людей, но ни в коем случае не брать на вооружение методы власти (насилие, подавление), ибо здесь последняя неизмеримо искуснее. Если любая структура, в т.ч. юридическая концепция власти, центрирована на исходной тавтологии “закон есть закон”, то политическая автономия как самозаконодательство свободы не может быть структурирована. Закон и самозаконодательство суть взаимно аннигилирующие интенции: свободы и подавления. Исходная точка автономии — это неустранимая субъективность, ценящая лишь то, что непосредственно затрагивает автономию, попадает в поле ее зрения.

Чтобы не совершить произвол, автономия должна оставаться сама собой и в собственной сфере, которую она создала духовно-практическим отношением к реальности. “Перенос” автономного проекта в иную, самостоятельную сферу возможен только методом структурирования автономии, т.е. обретения исходной тавтологии, что непременно аннигилирует саму автономию, а действие по ее “переносу” обретет качество подавления [9](#). При этом мы попадаем в очень непростую ситуацию, связанную с выбором стратегии. Не обладая практическим рецептом, полагаю, что эту стратегию автономии можно интерпретировать таким образом. Власть всегда структурирована и готова ответить на любые вызовы со стороны автономии, но в качественном смысле власть не растет, ибо не способна творить, а только репродуцирует себя, в т.ч. инкорпорируя те автономии, которые поддались силе структуры подавления. Следовательно, диспозитив подавления можно купировать самими автономиями, создав взаимную координацию автономий, не нуждающихся в структурировании своих отношений. Это и станет иной формой общежития, в которой разум, оставаясь свободным, будет достаточно сильным, чтобы противостоять насилию и произволу. Однако, повторяю, данный умозрительный проект — всего лишь гипотеза, проработка которой потребует дополнительных исследований. Безусловно одно — коль скоро мы, такие разные, все-таки умудряемся жить вместе, это означает, что у нас уже “здесь и сейчас” есть некая надчастно-моральная мораль, т.е. мораль политическая, в рамках которой нередко взаимоисключающие, расходящиеся, особенные виды моральных устремлений имеют место “здесь и сейчас”, вступая во взаимоотношения, пусть даже в веберовской логике “войны богов”. И в этом смысле самым простым ответом на вопрос: “Есть ли политическая мораль?” служит наша реальность, наш духовно-практический плюриверсум (в терминологии Шмитта).

Арендт Х. 1992. Массы и тоталитаризм. — Вопросы социологии. № 1, 2.

Арендт Х. 2000. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб.

Аристотель. 1984. Сочинения. Т.4. М.

Бурдьё П. 1996. За рационалистический историзм. — Социо-Логос постмодернизма’97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований ИСП РАН. М.

Вебер М. 1990. Избранные произведения. М.

Гавел В. 1991. Сила бессильных. Минск.

Гегель Ф. 1999. О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции касающихся управления магистратов. — Гегель Ф. Политические произведения. М.

Гегель Ф. 1959. Феноменология духа. — Гегель Ф. Сочинения. Т. IV. М.

Оффе К., Прайсе У. 2001. Демократические институты и моральные ресурсы. Современная политическая теория. М.

Паскаль Б. 1995. Мысли. М.

Платон. 1994. Собрание сочинений. Т.3. М.

Рикёр П. 1995. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М.

Уолцер М. 1999. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX в. М.

Фуко М. 1996. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.

Benjamin W. Illuminations. L.

Wittgenstein L. 1992. Tractatus Logico-Philosophicus. L.

1 Яркое тому доказательство дают исследования Х.Арендт [Арендт 1992: 24-33].

2 “Исключительно верно именно то, и это основной факт всей истории (более подробное обоснование здесь невозможно), что конечный результат политической деятельности часто, нет — пожалуй, даже регулярно оказывался в совершенно неадекватном, часто прямо-таки парадоксальном отношении к ее изначальному смыслу” [Вебер 1990: 692].

3 “То, что в области социальных установлений требование справедливости усиливает стремление к благой жизни и одновременно ведет к перемещению из сферы этики в сферу нормативной морали, подтверждается наличием давней связи между справедливостью и равенством” [Рикёр 1995: 50].

4 “Перед лицом власти, являющейся законом, субъект, который конституирован в качестве такового, т.е. ‘подчинен’, есть тот, кто повинуется” [Фуко 1996: 184].

5 Это требование прозвучало в дискуссии, развернувшейся в “Виртуальной мастерской”.

6 Может быть, всякого рода “гражданские форумы” и выражают сознательные попытки отечественных политологов выкристаллизовать свободу “как вещь”?

7 “Я же, упорно их не различая, — как если бы речь шла об эквивалентных понятиях, — говорил то о подавлении, то о законе, о запрете или о цензуре” [Фуко 1996: 180].

8 “В конце концов, часто их [законов] буквальное исполнение может стать для достойной жизни самой большой катастрофой” [Гавел 1991: 79].

9 “‘Овнешнение’ не требуется в уже хорошо сложившемся поле, или же оно принимает форму аксиоматики” [Бурдьё 1996: 18].