



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Зарубежная философия сегодня



ФРАНЦУЗСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ К ПАРАДОКСАМ ПОЛИТИЧЕСКОГО

М.М. ФЕДОРОВА

Философия становится политической не потому, что политика — важное дело, требующее вмешательства философии, но потому, что регуляция рациональности в политике является условием определения собственно философского поля.

Ж. Рансьер

История французской политической философии драматична и полна разрывов. Известный английский мыслитель Дж. Пококк писал, что история представляет собой общественное время (*public time*), т.е. время, переживаемое индивидом как общественное бытие, осознающее рамки и границы общественных институтов, в которых и через которые протекают все события и процессы того общества, частью которого индивид себя ощущает. При этом ключевое значение имеют два понятия — длительность (*continuity*) и случайность (*contingency*). С помощью первого общество описывает себя как институционализированное целое, последовательность собственных практик, передачу различных форм власти и поддержания их легитимности. С помощью второго мы осмысливаем менее институционализированные феномены, входим в область случайного и непредсказуемого. В первом случае институциональная структура общества рассматривается как успешно творящая свое собственное время, во втором — она пытается приспособиться к не свойственной ей длительности и сохранить свое существование в ткани истории¹. Особенность французской политической философии, начиная с Нового времени — мыслить, скорее, в рамках этой второй тенденции, делая акцент не столько на длительности и преемственности (в отличие, например, от английской), сколько на рефлексии именно над разрывами в истории.

Уже Новое время и французское Просвещение, пытаясь определить сложившуюся интеллектуальную конфигурацию утверждающегося французского самосознания, говорит об ответственности духа в управлении людьми, о единстве теории и практики, о необходимости разумной политики, неотделимой от политики разума. Эта связь между рефлексией и событийностью, составляющая оригинальность и величие политической доктрины французских просветителей, отчетливо проявлялась и в стремлении открыть рациональный закон исторического развития, состоявший в утверждении неотделимости истины от справедливости. По их мнению, подлинная философия должна быть выражением смысла реальности, она призвана контролировать порядок вещей, чтобы подчинить его императивам справедливости и разума. «Момент, когда люди сумеют, наконец, объединить всю совокупность накопленных знаний, правильный метод и всю полноту свободы, — писал Дестю де Траси, — является началом совершенно новой эры в их истории. Эта эра будет подлинно Эрой Франции, она дает нам возможность предвидения развития разума и установления счастливой жизни, истоки которой бессмысленно искать в веках минувших, ибо ни один из них не походит на век наступающий»².

За границы прозрачного и подвластного разуму пространства вытесняется все, что может представлять хоть малейшее препятствие для разума, — случайность, социо-культурный контекст, т.е. все то, что Просвещение именovalo емким понятием «предрассудки». И, соответственно, норма, задаваемая политическим разумом Просвещения — это такое состояние общества, «когда все будут обладать знаниями, необходимыми для того, чтобы вести себя в своих повседневных делах согласно собственному разуму и ограждать его от предрассудков; чтобы хорошо знать свои права и осуществлять их согласно своему разумению и совести; когда все могут благодаря развитию своих способностей располагать верными средствами для удовлетворения своих потребностей; когда, наконец, тупоумие и нищета будут только случайностями, а отнюдь не обыкновенным состоянием части человечества»³. Все, что не соответствует этой норме, этому идеалу, — насилие, жестокость, бедность и пр., — отнесено к сфере «неразумия» и, соответственно, должно быть искоренено. Собственно рациональная политика и есть выстраивание этого единообразного и правильного (с точки зрения разума) политического пространства.

Именно поэтому революционное насилие высветило первый из парадоксов революционной практики, требовавший либо легитимизировать насилие, признав его разумным средством всякого правления, либо вывести насилие за пределы разума. Последнее по-

коление французских просветителей — «идеологи» — объявило насилие прегрешением против разума, отрицанием революцией самое себя и собственных принципов. Послереволюционные французские либералы, мучительно переживая поражение просвещенческой идеологии, искали причины «тиранического уклона революции» (Б. Констан) в непроясненности отношений между гражданским обществом и государством, в чрезмерности властных претензий государственных институтов (что само по себе было значительным шагом для развития политической теории). Несовпадение ментального пространства французских просветителей с реальным политическим пространством Франции рубежа XVIII — XIX вв. кроется и в анахронизме используемых понятий: общество ушло далеко вперед, но мы продолжаем еще мыслить его в категориях античной модели свободы и полисного единства.

Однако мучительный вопрос, который весь исторический и политический опыт века XX сделал еще более насущным, оставался: почему любые попытки выстроить политическое действие в соответствии с внутренними требованиями философии приводили к тяжелым, если не катастрофическим последствиям? На наш взгляд, решение политико-философской проблемы соотношения политической теории и практики во многом обусловлено специфической, характерной для Современности политической онтологией, опирающейся на понятие субъекта политики, заданное Декартовой метафизикой, в рамках которой исходной посылкой является индивидуальность, индивидуальное сознание. Но само это индивидуальное сознание при этом дезиндивидуализируется, утрачивает все характерные черты, детерминируемые историческим, социальным, культурным контекстом, превращаясь в своего рода «абсолютного наблюдателя» естественнонаучного познания. В самом себе разум открывает всеобщие законы, которые должны позволить человеку возвыситься над случайностями конкретной исторической ситуации и стать полновластным господином и природы, и общества.

При всех преимуществах такого способа политического мышления эта онтология создавала ряд ощутимых препятствий, которые и были высвечены событиями Великой французской революции и которые осознавались — первоначально в неотчетливой еще форме — поколением послереволюционных политических мыслителей, причем как консервативного, так и либерального толка. Из этих трудностей укажем лишь на две, на наш взгляд, принципиальные. Во-первых, теоретическим следствием такого рода онтологии была модель атомизированного общества, в рамках которой проблема социальной связи оказывалась неразрешимой. И, во-вторых, трудности создавало само понимание политики, исключаящей насилие

и конфликт в качестве самого существенного своего элемента. Конфликт совершенно не редуцируем к репрезентативным требованиям политической философии Модерна, которая была способна мыслить понятие политики, только его к некоему единству, предполагая примирение (гегелевская схема), т.е. отвергая конфликт как таковой. Эта философия была более склонна мыслить целостность и единство, нежели множественность, которая и выступает синонимом бытия-вместе, т.е. общества. Понятие «нейтрального субъекта, занятого раскрытием отношений каузальности между феноменами или законов организации и функционирования социальных систем и подсистем, — напишет в этой связи Клод Лефор, — лишает его возможности мыслить опыт, который рождается и упорядочивается в силу скрытого понимания отношений людей между собой и понимания их отношений с миром. Она запрещает ему мыслить то, что мыслимо в любом обществе, и дает ему статус человеческого общества: различие между законностью и беззаконием, между истиной и ложью, аутентичностью и обманом, между стремлением к силе или частному интересу и стремлением к общественному благу»⁴.

Собственно, осмысление этих проблем и этих разрывов и составило основную драму развития французской политической философии. Именно эти обстоятельства на достаточно длительную перспективу поставили в центр развития этой мысли проблему демократического преобразования общества, и здесь вклад французской политической мысли неоспорим. Разумеется, в полной мере подойти к разрешению возникших теоретических трудностей можно было только на основе новой онтологии. Но первые шаги в этом направлении были сделаны уже в XIX столетии, когда прослереволуционные либералы не только предприняли критику просвещенческих концептуальных рамок осмысления политического, но и попытались пересмотреть их онтологические основания. Речь, разумеется, идет об А. де Токвиле, у которого отчетливо читаются и стремление преодолеть атомарность раннелиберальных представлений об обществе, и попытка «дешифровки» современной ему социальности, открывшие тем самым, по словам Лефора, «один из самых плодотворных путей» исследования демократии, не сводимой только к системе институтов.

Обновление «мышления о политических вещах» (М. Абенсур) началось с отказа от «монологизма» Современности. Оно означало новый ответ на традиционный политико-философский вопрос «как жить сообща?», отвергнув, однако, классическое понимание субъекта — как субъекта политического знания, так и субъекта политического действия; оно означало необходимость выхода за пределы универсального атомарного Я, «когитального сознания». Огромное

значение для решения этой задачи имела хайдеггеровская критика «метафизики субъективности», которая во многом стала исходной точкой для переосмысления роли и задач политической рефлексии в современном мире. Идея о том, что сам объект общественного познания является не застывшим, статичным предметом, действия которого подчиняются закону каузальности, что субъект не объективируем до конца, что всегда остается некий нерационализируемый «осадок» («чудо», «тайна», в терминологии Хайдеггера) — эта идея оказалась чрезвычайно плодотворной. В ее контексте само политическое воспринимается не как сфера вечного круговорота форм правления и не как область, в которой должен быть установлен некий баланс сил, а как развивающаяся — причем, далеко не всегда в соответствии с линейными прогрессистскими схемами — сфера человеческого бытия, не подверженная до конца рационализации. Отсюда — тесное переплетение политико-философских размышлений и историософских схем, обусловившее тот факт, что многие вопросы, непосредственно затрагивающие политическую сущность переживаемой эпохи, разрабатываются в рамках критики просвещенческой линейной концепции истории, имеющей свою цель и смысл. Сама история теперь воспринимается как «открытый интерпретации беспредельный мир смысловых отношений, которые... как будто сливаются во все расширяющемся общем смысловом потоке»⁵. История становится местом человеческого действия, местом вызревания и разрешения конфликта. О значении хайдеггерианской философии для нового понимания истории и о проблеме политического в контексте феноменологической критики истории я уже писала несколько лет тому назад. Она оказала большое влияние на развития французской политической мысли: в ее контексте осуществлялось переосмысление марксизма и его судеб в современном мире, размышление над феноменом тоталитаризма, формировалось понятие праксиса и политической идеологии⁶.

Теперь хотелось бы остановиться на другом, не менее важном следствии кризиса онтологии субъективности, позволяющем преодолеть атомарность и «монологизм» классических политических теорий ранней Современности. Выше уже шла речь о попытках подобного рода — концепция Токвиля, понятие солидарности и индивидуальности Дж.Ст. Милля. Однако все эти попытки оставались еще в рамках старой онтологии, в которой «Я мыслю» заранее ставило предел осмыслению социальной и политической связи (равно как, впрочем, и истории, и традиции). Разумеется, понятия интересубъективности, Другого не были чужды классической философии. Достаточно вспомнить И.Г. Фихте, в ранних работах которого мы находим стремление обосновать на философском

уровне точку зрения здравого смысла. Только политическое согласие между сознаниями способно возвысить дискурс до формы истины. Однако ни у Фихте, ни у философов конца XIX столетия мы не обнаруживаем в этом стремлении исходной посылки конструирования социального и политического знания как такового. Более того — фихтеанская концепция интерсубъективности в рамках онтологии, базирующейся на идее трансцендентального субъекта, закрывает такую возможность. Ведь классическая концепция интерсубъективности исходит из замкнутости субъекта на самом себе, из саморефлексии. Новая концепция анализирует то, что происходит в социальном взаимодействии двух субъектов, каждый из которых стремится реализовать свой план, но при этом должен координировать свои интересы с Другим. Этот тип деятельности уже предполагает пред-понимание Я и Другого. «С точки зрения Философии Старого мышления, — писал Франц Розенцвейг в 1925 г., — мыслить — это значит мыслить “вообще”, ни для кого, ни к кому не обращаясь... С точки зрения Нового мышления *я мыслю, следовательно, я говорю*; говорить — это значит: говорить с кем-то другим, а мыслить для кого-то другого, причем этот Другой — всегда совершенно определенный другой, который, в отличие от Всеобщего, не только зритель, но и живой участник, способный ответить на равных... Различие между Старым и Новым, между логическим и грамматическим мышлением заключается не в том, что первое является молчаливым, а второе — звучащим; действительное различие состоит в том, что Новое мышление возникает из потребности в другом, чем то же самое, в принятии времени всерьез»⁷. Политическое в этих условиях приемлет разрыв между сущим и должным, но вынуждено вновь интегрировать эти два порядка, связав их иными, более гибкими отношениями.

Несомненно, мощный толчок к развитию новой философии дала феноменология как универсальный метод установления смыслов, ее развитие на французской почве отмечено рядом блистательных имен: М. Мерло-Понти, Э. Левинас, П. Рикёр... Феноменология открыла философскому исследованию множественность смыслов, возникающих в познании одних и тех же предметов, в формировании образа мира, в котором мы живем. Эти смыслы не являются взаимоисключающими, напротив, будучи взаимосвязанными, они сохраняют свою самостоятельность⁸. Именно в рамках феноменологии возникает проблема Другого не как пассивного носителя тех или иных качеств, а как носителя нашего взаимодействия с миром. Каким образом я обнаруживаю в себе смысл Другого именно как Другого? — вот вопрос, на который пытаются ответить французские феноменологи и который имеет принципиальное значение

для политико-философского осмысления совместного бытия действующих субъектов. При этом, в отличие от фихтеанского решения проблемы интерсубъективности, полагающего общий мир отношений между «монадическими» Я, в феноменологии интерсубъективность мыслится как горизонт совместного существования Я, при котором интерсубъективность разворачивается именно как совместное бытие среди других субъектов и в котором происходит процесс взаимного конституирования как моего я, так и Другого Я. «Когда другой установлен, — напишет Мерло-Понти, — когда взгляд другого, обращенный на меня, включая меня в свое поле, лишает меня одной стороны моего бытия, становится совершенно понятно, что я мог бы снова вернуть ее себе, лишь завязывая связи с другим, побуждая его свободно признать меня, и понятно, что моя свобода требует такой же свободы для других»⁹.

Существенный шаг в выведении собственно политико-философских следствий из новой онтологии был сделан Х. Арендт, которой удалось перевести в плоскость политической философии многие интенции хайдеггеровской онтологии и герменевтики. Она стремилась показать, что сфера политической онтологии, т.е. сфера бытия политического, есть сфера коммуникации и аргументации, в которой и рождается общий смысл, пыталась ответить на вопрос, как можно мыслить целое, будучи не «внешним наблюдателем», но являясь частью политического сообщества.

Во Франции в тот же период формируется весьма примечательный теоретический синтез, само существование которого было обусловлено целым рядом причин как культурно-исторического, так и общеполитического порядка. То был синтез противоречивый, не столько приведший к формированию некой устойчивой концептуальной схемы или конструкции, сколько высветивший внутренние противоречия и сложности каждой и синтезируемых доктрин и тем самым повлекший за собой новые теоретические расколы. Речь идет о синтезе феноменологическо-экзистенциальной философии и марксизма. На наш взгляд, сам этот синтез был обусловлен общей традицией развития французской политической мысли, для которой всегда принципиальное значение имел вопрос о *деятельностной* стороне политической теории в ее отношении к практике¹⁰.

И Сартр, и Мерло-Понти начинают с попытки освоения деятельностного, духовно-практического измерения марксизма, противопоставляя его измерению теоретическому и весьма недвусмысленно провозглашая примат деятельности над знанием. Они стремятся построить такую философию, в которой бы жизнь духа разворачивалась в гуще событий, в недрах политики, оставаясь при этом духовной жизнью, несущей в себе неисчерпаемый смысл. Мы, на-

конец, поняли, то конкретное, которое и должно стать предметом философского размышления, — «это история и диалектическое действие», пишет Сартр в «Марксизме и экзистенциализме»¹¹. Значение марксизма как раз в том и заключается, что «эта философия стремится изменить мир», что она «нацелена на “становление философии миром”», что «она является практической». И тот кризис, в котором оказался марксизм в СССР, по мнению Сартра, как раз и является следствием «разрыва между теорией и практикой», превратившего практику в «беспринципный идеализм», а теорию — «в застывшее чистое знание»¹².

Главное для Мерло-Понти в этот период — это отказ от позитивистки ориентированных схем экспликации марксизма, сводящих историчность к экономической основе. История является не просто объективацией человека, она — усилие людей, направленное на объединение с другими людьми с тем, чтобы с помощью праксиса прийти к свободе. Поэтому и философия должна быть открыта миру. И мир оказывается миром intersubъективным, обиталищем множества человеческих сознаний, категорическим императивом для которых выступает императив коллективной солидарности. Самое первое условие нашей свободы — свободы, на которую мы были обречены, но которая до сих пор так и осталась нереализованной, — это наше Бытие-с-другим. Буржуазный образ «негативной свободы», основанный на максиме о свободной конкуренции, утверждает, что мое свободное бытие достижимо лишь ценой свободы другого. Поэтому он должен быть скорректирован в направлении человеческой солидарности. История имеет смысл, но он не является слепой фатальностью, он заключен в совместных действиях людей. И этот смысл можно и должно обнаружить. «Маркс, — напишет позднее Мерло-Понти, — открыл историческую рациональность, имманентную жизни людей; для него история не была последовательностью фактов или отдельных реальностей, с которыми философия, обладающая рациональностью и правом на существование, должна была бы считаться; история для Маркса была средой, в которой формируется любой смысл, и, в частности, концептуальный или философский смысл всего того, что обладает легитимностью. То, что Маркс называл практикой (*praxis*) и есть тот смысл, который спонтанно вырисовывается во взаимном пересечении действий, с помощью которых человек осуществляет свои отношения с природой и другими людьми»¹³. Для Мерло-Понти, как и для Фейербаха, праксис — это коллективное движение всех человеческих существ. Как и для Маркса — это фаустовское усилие, с помощью которого человечество как бы строит само себя. Однако Мерло-Понти придает Марксовым выводам экзистенциальное звучание: праксис

означает фундаментальное отношение, которое общество устанавливает между собой и природой с тем, чтобы приблизить человека к человеку. В рамках экзистенциальной диалектики праксис оказывается тем средством, которое, корректируя диалектику гегелевскую, устанавливает бесконечную цепь обменов между субъектами. «То, что Маркс называл праксисом, есть тот смысл, который спонтанно вырисовывается во взаимном пересечении действий, посредством которых человек осуществляет свои отношения с природой и с другими людьми»¹⁴. Праксис — это бытие смысла, это то, что заставляет бытие *значить*, поскольку смысл возникает из глубин *бес-смыслия*. И оригинальность Маркса, по Мерло-Понти, заключалась именно в таком понимании истории, в обращенном к человеку призыве стать тем, что он есть на самом деле, присоединившись к движению истории, в которую мы все вовлечены.

На наш взгляд, сам поворот к проблематике политического действия и его эффективности во французской философии середины прошлого столетия стал возможен благодаря специфической ориентации феноменологии (Мерло-Понти, Левинас) и герменевтики (Рикёр) на французской почве, вынужденной во многом преодолеть «идеалистический солипсизм»¹⁵ гуссерлевской методологии. Для французских феноменологов Другой вводит в этот — мой — мир свой собственный опыт, не сводимый к моему опыту, открывает те аспекты мира, к которым у моего Я нет доступа. Горизонт моего мира расширяется горизонтом мира Другого. Другой не сводим к моему Я, и если мы признаем сущностную трансцендентность другого Я по отношению к моему Я, то тем самым мы откроем общий мир — не два различных, гетерогенных мира, но именно взаимопереплетение наших миров, образующее общий мир, конституирующий пространство политического¹⁶. «Антимонадологическая» онтология Мерло-Понти позволяет осмыслить различие как составную часть этого общего мира, различие, исходящее из общих точек соприкосновения, различие в имманентности, «изнутри бытия», как он напишет в «Видимом и невидимом». Различие как неотъемлемая часть политического, по мнению французского феноменолога, невозможно осмыслить вне радикальной инаковости, противопоставляющей различные полюсы; это — различие, полагающее «бытие-вместе». Общий, единый мир невозможен без различий, а множественность различий не предполагает их стирание, уничтожение одних другими. Общий мир, утверждает Мерло-Понти, не предзадан ни в своем единстве, ни в чистой множественности — он всегда находится «на путях унификации», а концепция мира как горизонта, как всегда открытой идентичности позволяет избежать двойной опасности — как точки зрения сообщества во

всем прозрачного для самого себя, так и дисперсии изолированных индивидов-монад, индивидов-атомов.

Онтология Мерло-Понти, опирающаяся на сущностное различие Я — Другой в их несводимости друг к другу и открытости в мир, не только выводит проблему коммуникации на первый план исследований, но и позволяет понять политику иначе, чем в политической мысли Модерна. Принимая онтологию, основанную на различии, Мерло-Понти не закрывает глаза на насилие и грубость политики, не отвергая его, не стремясь к избавлению от насилия любой ценой (насилие как не-разумие в эпоху Модерна должно было исчезнуть под всепроникающим светом разума), но делая его предметом философской рефлексии и приходя к заключению об артикуляции публичного сосуществования и насилия. Онтологии общего мира созвучно и понимание политики, которая разыгрывается в пространстве видимости, понимание политики как театра, в котором имеют смысл не только действия людей, но еще и отзвуки и отголоски этих действий, то, как эти действия понимаются, воспринимаются и интерпретируются. «Действия власти, — пишет Мерло-Понти в «Знаках», — накладываются на определенное состояние мнения, которое изменяет их смысл... Подобно тому, как расположенные кругом зеркала превращают слабое пламя в феерию, действия власти, отраженные в конstellации сознаний, преобразуются, и отблески их отблесков создают видимость, которая и составляет ткань и истину исторического действия»¹⁷. Поэтому-то любая политическая доктрина, возведенная в догму, любой политический режим, пытающийся представить себя в качестве абсолютного и вечного, в качестве некоей «истины в себе», — ложный путь.

Сфере политического чуждо объективное знание, она должна отказаться и от поисков вечного алгоритма политического действия. Вера в абсолют здесь — смертельный яд, иссушающий человеческий разум. Поэтому следует отказаться от бинарных противопоставлений, в которые оказалась замкнута прежняя философия и связанная с ней политическая теория (в том числе и марксизм) — истинное/ложное, внутреннее/внешнее, свобода/необходимость, субъект/объект. Однако такого рода релятивизм культуры, идею которого Мерло-Понти черпает у Гуссерля, не ведет к двусмысленностям, он открывает амбивалентность всякого человеческого опыта, в котором неявное и невидимое подчас богаче эксплицитно выраженного, а молчание более красноречиво, чем яркие речи ораторов. Ни либерализм, ни коммунизм не способны во всей полноте выразить смысл истории. Человеческий мир — общий мир — незавершен и открыт, и политическое действие в нем — всегда бесконечная задача.

Еще одним вариантом синтеза на базе феноменологии, открывающим для политической философии пространство коммуникации и иные пути рациональности, была философия Э. Левинаса. Левинас — не политический мыслитель в строгом смысле этого слова, но его этическая позиция влечет за собой трансформацию политического, это — мышление о границах политического. Разрушая границы гегелевской тотальности, Левинас очерчивает границы власти, размышляет о роли государства и указывает иную возможность жить сообща. Для него участие в жизни государства — осуществление призвания человека именно как человеческого существа. В поисках модели критической рефлексии в отношении политики он обращается к традиции иудаизма. С помощью иудаистских референций он выстраивает философию политического как философию диалога, во многом отличную от концептуального синтеза Х. Арендт или М. Мерло-Понти. У него Я и Другой оказываются не просто на одном онтологическом уровне и взаимодействуют друг с другом, но левинасовский индивид всегда уже обращен к Другому и существует для него. Я заменяется Другим, жертвует собой Другому, для-Другого становится как бы модальностью человеческого существования, и архетип отношений библейского братства непосредственно ставит вопрос о социальности и политике. С этих позиций Левинас пытается ответить на вопросы, поднятые еще Модерном, но осмысленные и отрефлектированные современной политической философией: как можно мыслить и критиковать государство *изнутри* самого государства? какой должна быть позиция философа, являющегося одновременно и гражданином?

В «Этике и Бесконечном» Левинас выступает с критикой западной (гегелевской) традиции, которой свойственно — даже вопреки бунтам и революциям — некритическое отношение к самой идее политического. И иудаизм у него предстает как требование ограничить тотализацию, как иной способ представить отношения с политическим и иной способ представить его (политического) отношение к мышлению. Для Левинаса отношения между людьми не подлежат синтезу, они похожи на саму идею Бога, которая трансцендентна по отношению к бытию, что означает невозможность «мыслить вместе Бога и Бытие»¹⁸. Для Левинаса противоположностью гегелевской идеи тотальности бытия или истории выступает не множественность, но выход из целого, из того, что вбирает Я в себя. Это — не столько разрушение целостности индивидом, сколько проекция вне тотальности. Индивидуальное сознание, субъективность воспринимаются им только как открытость к абсолютной инаковости Другого. Я и Другой

не противостоят друг другу, что замкнуло, объединило бы их в новую целостность; они отделены друг от друга бесконечным, и между ними — отношение трансценденции. Это — отношение Тожественного и Иного, в котором существует предчувствие того, что Иной ускользает от присутствия, что он трансцендентен по отношению к Тожественному. В их отношениях нет корреляции и симметрии. Важно подчеркнуть, что для Левинаса, в отличие от М. Бубера¹⁹ и Ф. Розенцвейга, в диалоге Ты не эквивалентно Я; отношение между ними не *бок-о-бок*, как у Бубера и даже у Мерло-Понти, но *лицом-к-лицу*, в котором нет никакой «реверсивности», «взаимности» (Я относится к Другому так же, как Другой относится к Я), образующей «общий план» взаимоотношений Я/Другой. «Реверсивность» и «взаимность» (*réciprocité*) в политическом отношении для Левинаса проявляются в категории справедливости, порожденной политическими отношениями — государством, гражданином, отношением гражданина к гражданину, справедливости, которой он противопоставляет милосердие, утверждающее превосходство Другого. Соответственно политике, в которой человек навязывает Другому свою власть посредством насилия, противопоставляется этика, в которой превосходство Другого и его ни к чему не сводимой инаковости выступает как сопротивление силе, но не посредством превосходящей силы, а с помощью «бесконечности трансценденции».

Таким образом, политико-философские размышления французских феноменологов подводят нас к очень важным выводам относительно вопросов, поставленных еще в рамках политической рефлексии Современности. Во-первых, это касается понимания истории как воплощения оппозиции Разума и насилия. Если мыслить историю как процесс непрерывного расширения границ и возможностей Разума, то трудно понять ее иначе, как отчуждение. Это доказал пример Франкфуртской школы. Однако понимание истории, где Разум постоянно являет свое Иное, которым выступает насилие, открывает путь к совершенно другому пониманию самого политического. Ссылаясь на Ж. Деррида и его выражение «конституирующее Другое», Борис Капустин пишет в этой связи, что «без подавляемого насилия само существование Разума не оправдано и непонятно, и в этом смысле Разум зависит от насилия и конституируется им. Но Разум может существовать только так, что насилие оказывается его Другим, находящимся “по ту сторону” от него. Динамика взаимоотношений Разума и Насилия в Истории — лента Мебиуса, где Разум и Другое меняются местами в плане положений “вверху/внизу”, и при этом меняется и их содержание в истории»²⁰. Поль Рикёр определит политиче-

ское как парадоксальную инстанцию человеческого бытия: политическое, скажет он, есть специфическая рациональность и специфическое зло. Он не пытается «разрешить» или «снять» это противоречие — оно неустранимо, оно образует тот самый «живой парадокс», составляющий саму суть политического. Однако оба полюса парадокса для него изначально не являются эквивалентными, равнозначными. Сознательно и открыто «приоритет» отдается первому из них, — «специфическая рациональность» — связанному с телеологическим видением политики и «задающему» ось автономии политического²¹.

И второй момент. Это попытка преодоления опасных тенденций, заключенных в одном из базовых принципов политического проекта Современности — в принципе индивидуализма. Эти тенденции были подмечены еще А. де Токвилем в XIX столетии и эксплицированы Л. Дюмоном, утверждавшим, что либеральный индивидуализм всегда чреват тотализирующими тенденциями, превращением в свое иное — в идеологию массы. Рефлексии над проблемой Другого именно как политической проблемой и способствовало изменение онтологических оснований политической мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Pocock J.G.F. Virtue, Commerce and History.* — Cambridge, 1986. — P. 91 — 93.

² *Destut de Tracy A. Éléments de l'Idéologie.* — Paris, 1817. — P. 10.

³ *Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума.* — М.: Соцэкгиз, 1936. — С. 222.

⁴ *Лефор К. Политические очерки (XIX — XX века).* — М.: РОССПЭН, 2000. — С. 19.

⁵ *Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории.* — М.: Республика, 1994. — С. 269.

⁶ См.: *Федорова М.М. Понятие политического в контексте феноменологической критики философии истории // Полис. 2007. № 4 (100).*

⁷ *Розенцвейг Ф. Новое мышление: несколько дополнительных замечаний к «звезде Спасения» // Философия культуры / под ред. С.Я. Левит.* — М.: ИНИОН, 1998. — С. 19.

⁸ Ж.-Ф. Лиотар пишет в этой связи: «Когда мы парадоксальным образом изучаем свою связь с миром с целью отличить себя от этого мира, мы используем критерий имманентности; а парадоксальная ситуация возникает из-за того, что само содержание этой имманентности есть не что иное, как мир, как направленность, интенциональность, феномен, и при этом мир полагается как реальное существование, как нечто трансцендентное мне»; имманентность сознания есть включение трансцендентного в имманентное без утраты трансцендентности (*Лиотар Ж.-Ф. Феноменология.* — СПб., 2001. — С. 33).

⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 459.

¹⁰ Эту особенность французской философии отмечает, в частности, и В.А. Махлин, указывающий, что «магистральная тема западноевропейской философии Нового времени», состоящая в «научно-философском обсуждении сущности человека, его места и “ситуации” в мире с *обращением* к предмету обсуждения, к *вот этому*, лично наличному историческому человеку, к *Dasein* как *condition humaine*» в своем «гуманистическом пре-вращении на французской почве» неотделима от «незавершенного проекта Французской революции и Нового времени – императива социальной справедливости в смысле “свободы”, “равенства” и “братства”» (Махлин В.А. Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. – М.: Знак, 2009. – С. 110).

¹¹ Сартр Ж.-П. Проблемы метода. – М.: Прогресс, 1994. – С. 24.

¹² Там же. – С. 26 – 27.

¹³ Мерло-Понти М. В защиту философии. – М., 1996. – С. 36.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Выражение П. Рикёра, утверждавшего, что метод Гуссерля «стремится к солипсистскому идеализму, окончательно освобождающему “вещь” от ее относительной инакости и не способному осмыслить абсолютную инакость другого, другой личности» (*Ricœur P. À l'école de la phénoménologie.* – Paris: Vrin, 1986. – P. 147).

¹⁶ «Необходим, однако, переход от другого ко мне и от меня к другому, а именно, чтобы я и другие не полагались драматическим образом как два принципиально эквивалентных универсума и чтобы превосходство Для-себя было признано для самого себя», – пишет Мерло-Понти (Видимое и невидимое. – Мн., 2006. – С. 119).

¹⁷ *Merleau-Ponty M. Signes.* – Paris, 1960. – P. 273.

¹⁸ *Lévinas E. Ethique et Infini.* – Paris, 1992. – P. 70, 71 – 72.

¹⁹ Критика М. Бубера за формализм отношений Я/Ты в книге «Тотальность и бесконечное»: «Связь между Тожественным и Иным, в которой уже имеется их вербальное соседство, есть принятие лицом-к-лицу Другого моим Я. Эта связь несводима к тотальности, так как положение “лицом-к-лицу” не является простой модификацией “бок-о-бок”» (*Lévinas E. Totalité et Infini.* – La Haye: Nijhoff, 1961. – P. 79).

²⁰ Канустин Б.Г. Критика политической философии. – М.: Территория будущего, 2010. – С. 83. Упомянутое понятие «конституирующее Другое» почерпнуто из работы Ж. Деррида «Насилие и метафизика» (см.: *Деррида Ж. Письмо и различие.* – СПб., 2000).

²¹ «Нужно отдать должное парадоксу, заключающемуся в том, что величайшее зло сочетается с высшей рациональностью, в том, что политическое отчуждение наступает потому, что политика обладает относительной автономией», – пишет в этой связи П. Рикёр (*Рикёр П. Политический парадокс // Рикёр П. История и истина.* – СПб.: Алетей, 2002. – С. 289).

Аннотация

В статье рассматривается смена парадигмы политико-философского мышления, имевшая место в середине XX века. Она явилась результатом радикальных изменений политической онтологии, выведших на первый план политико-философской рефлексии феноменологически окрашенные концепции, в основе которых лежит отказ от «монадологического» субъекта и связанного с ним рационалистического конструирования социально-политического мира.

Ключевые слова:

политическая онтология, политическая рациональность, политическая философия, самосознание, практика, гражданское общество, государство.

Summary

The article considers the shift of models of political thought that took place in the middle of 20th century. This shift is based on radical changes of political ontology, and these changes put on the first place of political reflexion phenomenologically marked concepts based on rejection of «monadological» subject of philosophy of Modern age and from rationalistic constructing of socio-political world.

Keywords:

political ontology, political rationality, political philosophy, consciousness, practice, civil society, state.