

## **КВАЛИТАТИВИЗМ В «ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ» К. ШМИТТА И «МЕТАФОРОЛОГИИ» Г. БЛЮМЕНБЕРГА\***

*Б. В. МАРКОВ*

В диалоге «Пробирщик» Галилей, пожалуй, впервые в истории науки указал на особенность научного метода. Его суть в количественном подходе. Наука — это измерение, количественное, а не качественное описание мира. Галилей дистанцировался от «симпатической магии» М. Фичино и Дж. Бруно, которые использовали для описания мира метафоры сродства, гармонии, сопричастности. Они представляли универсум как симфонический оркестр, где инструменты издают звуки, сливающиеся во вселенский концерт, и играют мелодию мира. Космос подобен живому существу, он устроен по принципу симпатии, созвучия и гармонии многообразных и качественно различных частей, образующих единство. Механико-математическое описание мира, наоборот, стремится свести качественные разнообразия до минимума, редуцировать их к количественным параметрам и структурным различиям. Единство многообразия мыслится как количественное различие исходных элементов — атомов.

Можно критиковать атомистическую модель мира как машины и противопоставлять ей качественный подход как более «человеческий». Можно сослаться на более сложные, чем физика, сферы бытия, где важную роль играют качественные различия, непреодолимые количественными изменениями. Но нельзя отрицать успехов науки, которая доказала свою эффективность при исследовании неорганической природы и живых систем, а также социальной и, наконец, психической реальности. Последняя цитадель — сфера духа пала под напором марксизма и структурализма, которые связывают развитие мысли с социально-экономическими изменениями.

Но, наверное, более плодотворно не противопоставлять, а сочетать количественный и качественный методы познания. Действительно, внутри науки время от времени появляются ученые, замечающие недостатки редуционизма. Обычно опыты построения «качественной науки» считаются маргинальными, и хорошим примером является история победы «кислорода» над «флогистоном». Однако бывает и так, что отход от редуционизма способствует формированию новых областей знания, которые в дальнейшем подлежат качественному синтезу. Так, физика, химия и биология сегодня образуют некое единство, в котором физические атомы уже не являются исходными кирпичи-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Квалитативизм как онто-методологическая установка новой гносеологической стратегии», грант № 13-03-00386.

ками мироздания. На первый план вышло понятие процесса, а затем информации, о которой уже нельзя уверенно сказать, материальна она или идеальна.

В основе классической модели рациональности лежит платонизм — математическая теория множеств и эссенциализм. Математическая модель — дигитальная, но есть и аналоговая, опирающаяся на образы. Эссенциализм предполагает приоритет внутренних сущностных признаков, существующих независимо от познающего индивида и определяющих познание. Классическая рациональность допускает существование трансцендентального субъекта, своеобразного бога философов. Он наделен способностью воспринимать мир, как он существует сам по себе. Это нейтральный вездесущий наблюдатель, созерцающий вещи со стороны и, тем не менее, проникающий в их суть.

Качественная парадигма, наоборот, исходит из эмпирического индивида, которому мир дан зрительно и телесно. Образы и кинестезические моторные действия — основные способы восприятия мира. Именно они определяют базовую категориальную сеть. Отсюда важная роль метафоры и метонимии<sup>1</sup>. Это своеобразная «народная философия», качественная метафизика, которая противоположна математическому формализму. Взамен количественной теоретико-множественной модели понятия и родовидовой логики выдвигается «прототипическая категоризация». Ее суть в том, что типологизация осуществляется не формально, а на основе образов, которые строятся благодаря психологическим, а не формально-логическим операциям.

Применима ли для описания научного познания, где используется «цифровой» метод категоризации и выявляются сущностные признаки, качественная парадигма? Скорее всего, ее место — это, прежде всего, история науки, а также междисциплинарные исследования, осуществляющие синтез различных наук. Кроме того, в когнитивных науках также возрождается интерес к качественным методам познания, основанным на образах. Но, разумеется, наиболее востребованным качественным подход остается в социальных и гуманитарных науках, и это подтверждается устойчивым использованием феноменологии и герменевтики. Рабочей программой остается и диалектика, которая используется для согласования противоположностей и раскрытия взаимосвязи количественных и качественных изменений. Г. Лукач в последних работах разрабатывал концепцию бытия как совокупности развивающихся комплексов. «Бытие состоит из бесконечного числа взаимодействий процессуально изменяющихся комплексов внутренне гетерогенного характера, которые как в деталях, так и в их целостностях (относительных) вызывают необратимые конкретные процессы»<sup>2</sup>. По существу, Лукач пытается построить

онтологию необратимых социальных процессов. В силу случайности и гетерогенности одни комплексы подключаются к необратимым процессам других комплексов.

Качественный подход в гуманитарных науках является альтернативой социологии знания, бихевиоризму, структурализму, системному анализу и в какой-то мере синергетике. Эти направления стремятся свести многообразие социальных явлений к минимальному числу предпосылок и таким образом вывести духовные акты в качестве «надстройки» из социально-экономических структур. Достижимое таким путем единство мира оказывается весьма упрощенным. Искомые взаимосвязь и единство могут иметь место в рассуждениях, но их может и не быть в реальности. В нашей картине мирового порядка нет единства, но есть целостность, в рамках которой существуют неразрешимые противоречия, не поддающиеся ни рациональному, ни диалектическому синтезу. В мире полно абсурда и нет единства. В этих условиях тешить себя аксиомами философии разума было бы проявлением инфантилизма.

Можно ли мыслить целое как разумное? Для Декарта — это мир доверия, для Канта — надежды, для Гегеля — разума, управляющего всеобщей историей. Их понятия выражали дух своей эпохи, но они непригодны для описания нашей. Мы все владеем одной или множественностью частичных истин. В принципе, каждое живое существо имеет свой взгляд на мир и свой образ мира. И этот плюрализм неустрашим. Единство реальности как целого — это продукт работы разума. Целостность не обязательно предполагает единство. Поэтому следует научиться благосклонному восприятию и одобрению всех форм жизни, кроме тех, которые объявляют себя абсолютными<sup>3</sup>. Приемлема любая точка зрения, не отвергающая другие системы взглядов.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на политическую теологию К. Шмитта и морфологию Г. Блюменберга, в которых, хотя и по-разному, разрабатывается качественная парадигма познания. Теология сегодня считается эзотерической дисциплиной, не претендующей на публичное обсуждение. Считается, что естественные и социальные науки не только освободились от ее контроля, но и сами заняли место божественного протектора. С одной стороны, научное изучение религии, социология верований, дискурсивный анализ Библии — все это демонстрирует расширение рациональности и на сферу сакрального. Но есть и другая сторона научного прогресса. Попытки обоснования важнейших принципов науки, даже такой строгой как математика, оказались безуспешными. Действительно, как доказать, что нужно доказывать? Раньше основоположником истины, причинности, целесообразности, а также морали и даже образцов прекрасного был Бог, наделенный всемогуществом и всезнанием. Теперь все эти дисциплины могли рассчитывать только на самих себя. Препятствием

на этом пути является теорема Гёделя о неполноте. Она значима и для социальных наук. Например, мораль может использоваться для критики любых сфер жизнедеятельности — науки, политики, искусства. Но как и кто будет оценивать саму мораль? Точно так же обстоит дело и в политических науках, где мы упираемся в достоверные, но недоказуемые принципы, которые чаще всего выводят из экономических или каких-либо иных стратегических интересов. Но почему они складываются так, а не иначе? Разумеется, они укоренены в потребности жизнеобеспечения. Но человек во многом является искусственным существом и преследует цели, выходящие за рамки природной детерминации и рациональной аргументации.

К. Шмитт указал на скрытые теологические предпосылки либеральной политологии, Г. Блюменберг раскрыл базисные метафоры науки, которые прячутся за фасадом формул и графиков. Кантовские априори, витгенштейновские правила, он раскрывает как базисные метафоры, которые сохраняют качественный аспект познания. Их концепции позволяют работать с тем, на что раньше претендовали метафизика и теология. Мыслители казалось бы разного типа нашли друг друга в спорах о существовании культурного поворота Нового времени. Они сошлись на том, что секуляризацию, манифестирующую светский характер общества, неверно представлять как быстрый переворот, очистивший простор для развития культуры под руководством разума. На первый взгляд Просвещение представляется тенденцией развития науки и демократии. Но если сравнить манифесты Канта и Фуко под названием «Что такое Просвещение» или вникнуть в полемику А. Макинтайра<sup>4</sup> с Дж. Муром и другими либералами-эмотивистами, то можно констатировать снижение оценки заслуг Просвещения. Если Гегель меланхолично отметил, что Просвещение не делает человека лучше, то последующие критики указали на отрицательные последствия этой эпохи. К сожалению, эти оценочные суждения имеют субъективный характер, поэтому либерально и консервативно настроенные интеллектуалы не способны договориться. Конечно, настроенные, установки, оценки нельзя сбрасывать со счетов, но их тоже необходимо подвергнуть критическому анализу и втянуть в публичные дискуссии. Неужели нет иного способа, кроме как бить себя кулаком в грудь и восклицать «Я чувствую истину сердцем», или «Я вижу это духовным зрением», или, наконец, ссылаться на общение с высшей силой? На самом деле в таких вопросах тоже возможна аргументация и необходима философская рефлексия. Еще греки научили нас решать проблемы, разбирая разнообразные парадоксы. Например, если считать мир бесконечным, то надо как-то разобраться с тем, где центр и края этого мира и как в нем различить прямые и кривые линии и т.п., ведь если мир бесконечен, то краев у него нет.

Как оправдать законность законов, моральность морали и истинность критериев истины — это вопросы, которые в каждую историческую эпоху ставятся и решаются по-новому, особенно сегодня, когда мы переживаем кризис научности и пытаемся построить модель гибкой, изменчивой рациональности, удовлетворяющую «постнеклассическую» науку. Не меньше проблем и с традиционной моралью, коды и нормы которой уже не годятся для оценки поступков и поведения людей в новых условиях. Отсюда необходимость разработки прикладной этики. Мы живем в эпоху бурной законотворческой деятельности, конца которой не видно, так как даже совсем недавно принятые законы снова подвергаются обсуждению. Наконец, от лица верующих церковь отстаивает религиозные ценности и требует уважения к духовным традициям народа. А если учесть еще и увеличение свободного времени, которое люди тратят на заботу о себе и развлечения, то и эстетический компонент жизни на самом деле остается весьма востребованным. Несмотря на заявления об «отмирании государства», о «смерти Бога», об «исчезновении реальности» в науке, о «дегуманизации искусства», все эти феномены культуры остаются весьма значимыми. Это поднимает философские проблемы их согласования. Дело в том, что в наследство от прошлого нам достался некий антиномизм, противопоставление морали и права, науки и религии, искусства и жизни. Например, три «Критики» Канта представляют собой, по сути, разные дисциплины, в каждой из которых действуют свои критерии оправдания. Это не означает, что нужно вернуться к временам, когда какая-нибудь из «дисциплин» диктовала остальным критерии рациональности. Например, безусловное господство религиозных или моральных норм привело бы к стагнации социальной, экономической, научную и эстетическую структуры общества. Это можно показать на примере Л. Толстого, который по моральным соображениям критиковал государство, науку и искусство. Но прямое господство морали и религии было бы ничем не лучше господства идеологии.

В науке согласование противоположностей осуществляется на основе принципа дополнительности. Подобный прием следует применять и в гуманитарном познании. Например, очевидно, что невозможно прописать юридические законы на все случаи жизни, но и делать все, что не запрещено, тоже не следует. Здравый смысл, культурные традиции и обычаи, нормы морали и профессиональной этики эффективно регулируют сферу повседневной жизни. Законы вступают в силу, если возникает угроза жизни, собственности, наконец, чести и достоинства граждан. При обсуждении теоретической согласованности критериев истины, ценности, художественного вкуса, права и морали также следует учитывать границы их применимости. Например, истины, хотя и проходят стадию проверки, однако, в принципе не зависят от согласия людей. Наоборот, ценности предполагают

признание, и оно достигается по-разному. На страже юридических законов стоит государство, этические нормы и эстетические суждения вкуса принимаются обществом.

Все сказанное имеет непосредственное отношение к постановке и решению проблемы легитимности. Основанием закона являются не только сиюминутные и часто эгоистические интересы господствующего класса. Пренебрежение традициями, обычаями, принятыми в обществе ценностями обрекает законы на бездействие. Чтобы это не произошло, должны применяться санкции. Однако к каждому полицейского не поставишь, а кроме того встает вопрос, кто будет контролировать полицию. Поэтому установка на правовое государство не должна вытеснять моральное сознание. Обоснование юридических законов происходит иначе, чем в науке. Например, преступление остается преступлением, даже если оно не раскрыто и принесло большую пользу совершившему его лицу. Критерий практической реализуемости в праве применяется иначе, чем в научном познании. И вместе с тем, очевидно, что наука не находится по ту сторону права, морали и религии. Она подлежит оценке и, вместе с тем, сама может спросить о доказательности, обоснованности, словом, о легитимности тех требований, которые к ней могут предъявлять мораль, право и религия. Получается как в догме о тринитарности: ипостаси нельзя ни смешивать, ни разделять. Как это возможно, можно показать на примере дискуссии о соотношении процессов секуляризации, рационализации и легитимации, которую вели известные немецкие мыслители К. Шмитт и Г. Блюменберг.

### **Секуляризация и легитимация**

Современные теории государства и права отдают дань количественному подходу и остаются кумулятивистскими, даже в компаративистике. Исходным пунктом выбирается теория общественного договора, от которого отсчитывается постепенное становление правового государства. Эту позицию принимают не только теоретики права, но и историки. В отечественной истории примером может служить обширный 15-томный труд С.М. Соловьева. В последнее время появились исследователи, доказывающие, что европейское право ведет свое происхождение от иудейского Закона<sup>5</sup>. Это явный нонсенс, так как ни «Талион», ни «Русская правда» с их принципом «око за око» несоизмеримы с современным правом. Столь же поверхностно считать, что в его основе лежит мифический «общественный договор», который на самом деле никто и никогда не заключал. Если вдуматься, почему Гоббс использовал для названия своего труда имя библейского чудовища, то можно предположить, что сам философ хорошо понимал природу права и отделял либеральные идеалы от исторически сложившихся законов. Необходимость качественного

подхода возникает в условиях трансформации как самого общества, так и его юридической «надстройки». Так называемые инновации чаще всего происходят незаметно и поначалу выглядят как аномалии. Некоторые из них имеют необратимый характер и приводят к перестройке всей системы. Подсоединение друг к другу разнородных элементов можно проследить на примере секуляризации.

Едва ли найдется слово, так часто употребляемое и вызывающее так мало сомнений, как «секуляризация». Именно оно выражает общий профиль Нового времени. В Средние века мир считался конечным, а Бог бесконечным. Наоборот, в Новое время природный и социальный порядок наделялся атрибутами Бога. В работе «Секуляризация и самоутверждение» Г. Блюменберг вступил в полемику с К. Шмиттом, который интерпретировал рационализм как своего рода учреждающее действие, восстание против господства теологии<sup>6</sup>. Блюменберг же считал рационализм Просвещения исторически закономерным событием<sup>7</sup>. Легитимация — это автономный процесс, не связанный с самоутверждением разума. Если вернуться во времена борьбы за власть между папой и императором, то можно вспомнить, что Григорий VII объявил государство творением дьявола. В свою очередь секуляризация была ответной реакцией на притязания папы на имперскую власть, но привела к проблеме легитимации земной власти. Как теоретик государства Шмитт сводил секуляризацию к легитимации. Раскрытие их взаимосвязи — это его важнейшее открытие.

В Новое время суверенами объявили себя царьки небольших государств. Первоначально суверен мог действовать и вопреки праву. Затем он стал мыслиться как его гарант. Настала эра господства судебной власти, и теология как основание ее легитимности уступила место политике. Однако гражданская война богов, точнее, конфессий, как выяснилось, не имела под собой абсолютного основания. Решение проблемы законности власти перешло из рук теологов к историкам, а потом к юристам и философам. Богословско-политические сочинения Спинозы и Гоббса — это первые попытки секуляризации политической теологии, потому что власть и вера понимаются ими не как судьба, а как базис рациональности. Абсолют — предикат Бога, а разумность — человека. Поэтому война всех против всех у Гоббса преодолевается на основе рационального общественного договора. У него нет надобности в секуляризации для обоснования личности. Личность у него только метафора. Поэтому его политическая теология — это теология метафорическая: квази-божественная личность суверена легитимна потому, что она сама конституирует легальность своего решения. Легитимация противоположна волюнтаризму, и теория общественного договора — это вовсе не констатация факта, не описание реального события, а решение, которое следует принять и

исполнить. На первый взгляд здесь чистый волюнтаризм уступает место чистому рационализму, но на деле они оказались равноценными, что и обнаружилось в теории учреждающего действия Ж.-Ж. Руссо.

Согласно Руссо, государство — это организм со своим телом и душой. Суверен является представителем разумной воли народа. Руссо понимал абсолютизм как органическое целое и романтизировал естественное состояние. Он преодолел драматический конфликт естественного состояния, описанный Гоббсом, на основе идиллии о простодушной селян, которая оказала огромное влияние на теории развития человека. На самом деле комфортабельность существования — это не начальная, а конечная точка развития человечества.

Онтологическая дедукция существования суверена — это просто фокус, так как в ней заранее предполагается то, что следует доказать. Гегель обратил внимание на то, что воля к созданию и сохранению государства с необходимостью предполагает существование волящей личности. Секуляризация проявляется в том, что доказательства суверенитета Бога и суверенитета короля практически совпадают. Гегель, конечно, не был средневековым реалистом, да и секуляризация не сводится к превращению христианства в идеализм. Легитимация у Гегеля опирается на его учение о понятии, которое соединяет абстрактное с конкретным. Рационализм — это продукт не индивидуального, а коллективного духа, выражающего внеличностные, общественные отношения людей. Волюнтаризм, наоборот, прочно связан с субъектом. Поэтому он предполагает личность и, соответственно, поднимает проблему юридической ответственности. Проблема ответственности возникает в рамках волюнтаризма, т.е. предполагает допущение свободы воли. В области природы, там, где действуют независимые от человека законы, строго говоря, некого привлекать к ответственности. Абсолютизация причинной связи в природе питает фатализм. Столь же очевидно, что этос труда продолжает аскетическую традицию, а постулат о равенстве граждан перед законом является продолжением тезиса о равенстве перед Богом.

Формой синтеза исторического и юридического дискурсов о власти можно считать политическую теологию Шмитта. Целью политики являются вовсе не земные, экономические, а более высокие, трансцендентальные интересы. Она должна опираться на стремление к абсолюту, а не руководствоваться земными интересами людей. Шмитт пришел к выводу, что основные понятия учения о государстве суть не что иное, как секуляризированные понятия теологии<sup>8</sup>. Даже «Коммунистический манифест» Маркса он интерпретировал как секуляризацию поисков библейского рая или апокалипсического мессианизма. Речь идет о конце истории как о некоей эсхатологии без Бога. Сен-Симон, Кант, Гёте, Шиллер, Руссо, Гёльдерлин и др. — все они секуляризировали Священное Писание. А если обобщить дневники



и автобиографии Нового времени, то обнаруживается их сходство с исповедями и пиетистской саморефлексией. Все эти взятые наугад сравнения обнаруживают стремление к обмирщению. Но при этом секуляризация — это не просто разложение традиционной религии, но и изменение, трансформация различных институциональных идеологий. Термины «секуляризация» и «легитимация» следует считать лишь продуктивными метафорами для описания специфики Нового времени. Секуляризация не сводится к конфискации церковного имущества.

Когда Блюменберг в 1970 г. прочитал трактат Шмитта «Политическая теология», он подумал: «А почему бы не написать новую «Политическую теологию»?» Если Шмитт настаивал на сохранении теологических оснований политики, то, по Блюменбергу, в культуре сохраняются базисные метафоры, которые использовали и теологи. И он превратил политическую теологию в метафорологию. Ирония истории состояла в том, что десятилетие спустя этот проект был реализован целой группой последователей Шмитта. В ходе коллоквиумов «Поэтика и герменевтика» в 1980 г. выделилась группа «Политическая теология и герменевтика». Заседание было посвящено проекту «Политическая теология III». Сославшись на занятость, ни Блюменберг, ни Шмитт не приехали, но послали тексты<sup>9</sup>.

Блюменберг подверг сомнению тезис о секуляризации как о некоем скоротечном событии, в ходе которого была прорвана теологическая блокада, после чего начался процесс рационализации в науке и в других сферах жизни общества. На самом же деле ученые Нового времени пытались решить теологические проблемы средствами науки. Ни Декарт, ни Спиноза, ни Кант не были атеистами. А Ньютон, как известно, последние десятилетия своей жизни посвятил комментированию Библии. Аналогичным образом Шмитт показал, что стратегия и тактика европейского права и политики и до сих пор сохраняют преемственность с принципами христианской теологии.

Легитимность задается либо рациональной верой в некие общеобязательные этические принципы, либо религиозной верой в спасение. Поэтому подчинение силе может базироваться на разных основаниях: на обычаях и праве. Является ли общественный договор условием или результатом соглашения? Есть порядок, и есть ценности. Между ними возможно как согласие, так и противоположность. Существующий порядок может критиковаться с точки зрения высших ценностей. Он может оспариваться также с точки зрения традиций. У Гоббса лекарством от анархии выступает право на жизнь. Но насколько страх смерти удерживает человека в лоне правопорядка? Насколько применимы для обоснования конституции современного общества религиозные и этические ценности?

Очевидно, что обычаи и традиции, воля народа, а также высшие философские и религиозные ценности могут стать источниками протеста, т.е. беспорядка. Любое посягательство на конституцию, будь то со стороны частных лиц, партий, церкви, бизнеса или интеллектуалов, включая президента, расценивается как нарушение порядка. Но как же тогда происходит развитие общества? Путем публичного обсуждения поправок к конституции и рационального обоснования необходимости ее изменения? Или они вносятся, так сказать, задним числом, когда на арену истории выдвигаются те или иные интересы и цели нового класса, завоевывающего господство. В любом случае речь идет об утверждающем действии. Поэтому диктатор — не обязательно узурпатор или комиссар, получивший чрезвычайные полномочия. Политический, религиозный, военный лидер и даже идеальный законодатель, получивший или захвативший власть, выступают как учредители нового порядка.

Конституция определяет фундаментальную организацию государства и решает вопрос, в чем собственно заключается порядок. Ее существо состоит в определении, какой порядок является нормальным и в чем состоит интерес общества<sup>10</sup>. Разные партии отвечают на эти вопросы по-разному, но если бы каждый действовал самостоятельно, то это была бы анархия, а не государство. Понятие порядка не сводится к административному или полицейскому надзору, который вводится во время чрезвычайного положения. Естественным основанием порядка является солидарное единство людей — народ, составляющий общество. Возможно, из него и проистекает понятие справедливости. Меры, принимаемые для сохранения общественного порядка, тоже имеют границы и не должны затрагивать судопроизводство и независимость судей, которые выносят приговоры, руководствуясь нормами права. Гражданский кодекс — это не «мера», а совокупность правовых принципов.

### **Право, разум и насилие в работах В. Беньямина и Х. Арендт**

Естественное право, если вдуматься, — весьма противоречивое понятие. Правовое состояние отличается от естественного. Но есть права, защищающие естественные человеческие потребности. Право — не инстинкт, а произвольная, искусственная норма. Даже в примитивных обществах, в случае преступления против жизни или имущества, суд вершит вождь. Если он дает знак, что человек виновен, его казнят. И это уже право, потому что «естественный» человек сам бы наказал преступника. Право соединяет людей в общество. Оно и есть совершенствование способов построения цивилизованного общества. Право зависит от моральности народа и аналитической проницательности законодателя. Уважение к свободе и собственности является моральной основой римского права<sup>11</sup>.

Юристы различают правоустанавливающее и правоподдерживающее насилие. Если право понимать как основу порядка, необходимого для мирного существования, то для его сохранения допустимо и насилие. Существование полиции, по сути, означает, что государство не может достигнуть своих целей посредством права. Если в монархии ее существование кажется естественным, то при демократии ее действия часто вызывают возмущение. Естественное право не видит никаких проблем в использовании насилия для достижения справедливых целей. Это стало основой террора во время французской революции. Проблема возникает, если его используют для достижения несправедливых целей. В рамках положительного права насилие расценивается с точки зрения не целей, а средств. Насилие нельзя оценивать с помощью критерия справедливости, который применим к целям. Хотя насилие как принцип подлежит нравственной оценке, лучше оценивать его с помощью критерия, применимого к оценке средств. Поэтому главным становится не справедливость, а законность. Оба подхода совпадают в том, что справедливые цели должны достигаться законными средствами, а оправданные средства могут быть использованы для достижения справедливых целей.

Выход из этого тупика осуществляется путем разделения критериев законности и справедливости. Позитивное право слепо в отношении безусловности целей, а естественное — в отношении законности средств. Поэтому теория позитивного права является приемлемой при оценке разных видов насилия независимо от случаев его применения. Она различает исторически признанное и не санкционированное насилие. Однако для различия между необходимым и неоправданным насилием нет четких критериев. Обычно насилие осуждается при достижении как естественных, так и правовых целей. В позитивном праве допустимы лишь юридически оправданные цели, достигаемые законными средствами. Задача видится в том, чтобы ограничить насилие при реализации естественных целей, например, ограничить использование наказаний в педагогической практике. Естественные цели входят в противоречие с правовыми, если достигаются целями, подрывающими правопорядок. Государство монополизирует справедливость и не разрешает индивиду использовать насилие.

Нельзя ли снять противоречие интересов, не опираясь на насилие? В голову приходит христианское прощение и покаяние или их варианты в стиле Достоевского и Толстого. Кроме принципа совести можно вспомнить о развитом чувстве стыда в примитивных общностях или о чести в сословном обществе. Ненасильственное урегулирование конфликтов не может опираться на правовые договоры, так как их неисполнение тоже приводит к применению насилия. Без насилия право перестает существовать. Как известно, английский парламент и французский конвент были продуктами революционного насилия.

Защитники демократии не понимают смысла правоустанавливающего насилия и надеются на достижение компромисса. На самом деле он тоже коренится в сущности насилия. Это подтверждается тем, что компромисс имеет вынужденный характер. Парламент, таким образом, не является ненасильственной формой снятия конфликтов, так как он опирается на право, в основе которого лежит насилие. Ненасильственные отношения между людьми опираются не на право, а на культуру сердца. Вежливость, симпатия, миролюбие – вот основы ненасилия. Но они реализуются на основе специфической технологии, например, беседы, наставления, совета как формы ненасильственного соглашения.

Насильственные средства стоят в непримиримом отношении к справедливым целям. Возможны ли оправданные средства для достижения справедливых целей? Но кто решает вопрос об оправданности средств и справедливости целей? Цели в одних условиях кажутся справедливыми, а в других нет. И если даже насилие совершено в порыве ярости, оно все равно не является средством достижения справедливых целей. Такое манифестирующее насилие Бенджамин называл мифическим<sup>12</sup>. Сорель отклоняет любые правовые ограничения революционного движения. Революция – это ясный простой бунт. Правоустановление – это акт непосредственной манифестации насилия. Это священное насилие учреждающего действия, оно является гарантией власти.

Что же кладет предел правоустанавливающему мифическому насилию? По Бенджамину, мифическое насилие вызывает вину и грех, а божественное действует искупительно. Божественное насилие не является правоустанавливающим<sup>13</sup>. Оно является уничтожающим, искупительным в отношении собственности и других благ, но не в отношении другого. Что касается опасности его допущения, то оно ограничено заповедью «Не убий». Это не закон и не угроза наказания. Заповедь – не мера приговора, а руководство к действию, обращенное к индивиду. И каждый, кто ее переступает, берет ответственность на себя.

Политическое решение требует понимания. Но оно не сводится ни к логическому выводу, ни к философской истине, претендующей на универсальность и абсолютность<sup>14</sup>. Ответ на вопрос, что такое политическое суждение Х. Арендт нашла в кантовской «Критике способности суждения», где анализируется феномен вкуса. Хотя нет общепризнанных критериев прекрасного, тем не менее, люди достигают согласия в оценках. Но это осуществляется не так, как в науке, где доказательства и факты делают свое дело, даже если их не признают. Наоборот, ценности предполагают диалог. Суждение вкуса имеет коммуникативный характер, оно выносится публикой, сообществом любителей прекрасного. Своеобразие вкуса в том, что оно не надлено

логической необходимостью и фактической подтверждаемостью, но при этом обладает статусом всеобщности.

Философ ведет свою работу, отвечая на вопрос «что я могу знать» в одиночестве. На метафизические вопросы мы не находим ответа и, тем не менее, не оставляем надежды решить их. По Канту, ответ на вопросы «на что я могу надеяться» и «что я должен делать» дает воля. Мыслитель кладет в основу практической философии свободу, однако ограничивает автономию человека нравственным законом. В «Критике способности суждения» Кант выступает от лица общественности, публики. Это настоящий переворот в философии, на который редко обращали внимание. Речь идет о публичном применении разума. Вопрос о формировании общества заинтересовал Канта после того, как американские колонисты приняли конституцию и объединились в государство. Государство — это не органическая целостность, а конструктор. Не почва и кровь, а публичное применение разума в науке, праве, религии — вот, что главное в обществе.

Дело Эйхмана — фашистского преступника, которого судили в Иерусалиме, — во многом определило размышления Х. Арндт о природе суждения. Была ли способность суждения у Эйхмана и ему подобных? Насколько проявилась она у тех, кто выносил ему приговор? Не действовали ли все они под давлением обстоятельств или непосредственных переживаний? Ведь если преступники осуждаются как «моральные чудовища», это, по утверждению Арндт, не является суждением. Суждение требует понимания. Разумеется, это не оправдывает преступников, но мы можем их хотя бы понять. Иначе прошлое останется для нас каким-то адом, где вообще не действуют человеческие законы. А если мы не поймем, как злодеяние оказалось возможным, то не сможем предотвратить рецидивов ужасного прошлого. Идя путем ненависти, мщения, ressentimentа мы не сможем уберечь себя от того, с чем боремся. Нельзя уподобляться тем, кто использует насилие<sup>15</sup>.

Размышления Арндт о соотношении мышления и воли отталкивались от событий Великой французской революции и американской Декларации независимости, которые она осмысляла как учреждающие действия, определившие новый ход истории. Одни считают их реализацией идей, другие спонтанными действиями. Чтобы снять эту упрощенную дилемму Арндт предприняла экскурсы в историю античной, средневековой, новой и новейшей философии. Исходя из ситуации современности, она по-новому осветила прежние учения о воле и мышлении. Мышление — это дематериализованная квинтэссенция жизни. Жизнь без мышления вполне возможна, но лишена собственной сущности и просто бессмысленна. Способность суждения является формой реализации свободы и автономности. Воля — это решимость думать и тем самым понять прошлое и представить

будущее. Отказ от воли избавляет от ответственности, непереносимой в том случае, если прошлое уже нельзя исправить.

Размышления о соотношении религии, морали, права и насилия объединяют мыслителей, обычно разделяемых на либералов и консерваторов. Шмитт, наблюдая за Нюрнбергским процессом, в ходе которого он был допрошен, но признан невиновным, отметил «теологические» границы права. В суде принималась во внимание оценка фашистских главарей как «инкарнации дьявола». С точки зрения Арндт, они являются неправовыми. Она предлагала «понять» Эйхмана и ему подобных. Возмущение израильтян тоже можно понять: нельзя все прощать, не все люди хотят быть прощенными и не все этого заслуживают. Столь же парадоксальными кажутся рассуждения В. Беньямина о природе «священного» насилия. Все это обнаруживает необходимость качественного подхода, снимающего парадоксы, возникающие при сравнении количественно несоразмерного.

Например, гуманизм и мораль в рамках либерального «мегапроекта» оборачиваются репрессиями: права человека, разумеется, определяемого как европеец с его набором ценностей, ущемляют права местных культур, опирающихся на собственные традиции и нормы нравственности, которые всегда дополняли «общечеловеческую» мораль. Последняя обеспечивала общение с чужими и гарантировала необходимую степень толерантности. Возникает вопрос: достаточно ли этих всеобщих и формальных требований вежливости по отношению к чужому для регулирования отношений среди своих.

Метафизика и мораль вынуждены оценивать и доказывать свои преимущества, ссылаясь на самих себя. И поэтому попытки выработать универсальный язык (метафизика, религия, мораль) для оценки любых высказываний и действий на практике приводят к оправданию своего и осуждению чужого. В таких делах, какими являются отношения к другому и тем более чужому, научных аргументов не всегда достаточно. Не абсолютизируем ли мы «дигитальную» модель коммуникации, не разумнее ли признать качественное разнообразие предпосылок, которые считаются универсальными?

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи. – М., 2004.

<sup>2</sup> *Лукач Г.* К онтологии социального бытия. – М., 1991. С. 203.

<sup>3</sup> См.: *Кони М.* Философская ориентация. – СПб., 2012.

<sup>4</sup> См.: *Макинтайр А.* После Добродетели. – Екатеринбург, 2000.

<sup>5</sup> См.: *Баренбойм П.* 3000 лет доктрины разделения властей. – М., 2003.

<sup>6</sup> См.: *Blumenberg H., Schmitt C.* Briefwechsel 1971 – 1978. – Frankfurt am Main, 2007. S. 167.

<sup>7</sup> *Ibid.* S. 17 – 26.

<sup>8</sup> Ibid. S. 165.

<sup>9</sup> См.: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen / Hg. J. Taubes. – München, 1983.

<sup>10</sup> Шмитт К. Диктатура. – СПб., 2007. С. 258.

<sup>11</sup> Чемберлен Х.С. Основания XIX столетия. В 2 т. Т. 1. – СПб.: Русский мир, 2012. С. 304.

<sup>12</sup> Беньямин В. Критика насилия // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М.: РГГУ, 2012. С. 87.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> См.: Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. – СПб.: Наука, 2011.

<sup>15</sup> См.: Арендт Х. Жизнь ума. – СПб., 2013.

### **Аннотация**

Философский анализ обнаруживает теологические предпосылки в теориях государства и права. Это делает различные правовые и политические системы количественно несоизмеримыми. Задача философского анализа состоит в выявлении набора базовых метафор, которые определяют качественное своеобразие различных моделей государства и права.

**Ключевые слова:** единство, власть, квалитативизм, мораль, насилие, национальное государство, целостность.

### **Summary**

The philosophical analysis finds out the theological preconditions in the theories of the state and law. It does various legal and political systems quantitatively incomparable. The task of the philosophical analysis consists in revealing a set of base metaphors, which determine a qualitative originality of various models of the state and law.

**Keywords:** unity, authority, qualitative approach, morals, violence, national state, integrity.