

БОРИС КАПУСТИН  
КРИТИКА ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
ИЗБРАННЫЕ ЭССЕ



ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО

Борис Капустин

**Критика политической  
философии: Избранные эссе**

«Территория будущего»

## **Капустин Б. Г.**

Критика политической философии: Избранные эссе /  
Б. Г. Капустин — «Территория будущего»,

В книге собраны статьи по актуальным вопросам политической теории, которые находятся в центре дискуссий отечественных и зарубежных философов и обществоведов. Автор книги предпринимает попытку переосмысления таких категорий политической философии, как гражданское общество, цивилизация, политическое насилие, революция, национализм. В историко-философских статьях сборника исследуются генезис и пути развития основных идейных течений современности, прежде всего – либерализма. Особое место занимает цикл эссе, посвященных теоретическим проблемам морали и моральному измерению политической жизни. Книга имеет полемический характер и предназначена всем, кто стремится понять политику как нечто более возвышенное и трагическое, чем пиар, политтехнологии и, по выражению Гарольда Лассвелла, определение того, «кто получит что, когда и как».

# Содержание

Предисловие	5
Раздел 1	16
Что такое «гражданское общество»?	16
1. гражданское общество как улыбка Чеширского кота	16
2. гражданское общество как политикосоциологическая реальность	20
3. гражданское общество как утопия	23
К понятию политического насилия	26
Постановка проблемы	26
Политико-философские подходы к проблеме насилия	30
Конец ознакомительного фрагмента.	36

# Борис Гурьевич Капустин

## Критика политической философии: Избранные эссе

### Предисловие

В переиздании в томиках «избранного» ранее опубликованных статей мне видится некая претенциозность, вызывающая необходимость, по крайней мере, объясниться перед читателем. Что, в самом деле, оправдывает вторичное явление на свет продуктов, уже в свое время предъявленных публике? Непомерный спрос на них, не удовлетворенный первым изданием? Или, напротив, то, что в обычной суете мирской их не заметили и не оценили по достоинству? Или запоздалое осознание автором того, что его творение нуждается в дополнительной шлифовке, чтобы предстать перед читателем в своем истинном блеске?

Я не могу прибегнуть ни к одному из этих оправданий. К вошедшим в данный сборник эссе не было ажиотажного интереса, хотя, как мне думается, их читала определенная часть тех немногих, кто в нашей стране оказался причастен к формированию политической философии или кто относится к ней как к необходимой составляющей гуманитарного образования и культуры. По этой же причине я не могу сетовать на то, что их не заметили и не оценили по достоинству: их заметили и оценили в той мере, в какой они того заслуживали. Попытаться переиграть судьбу, посланную им их первым рождением, считаю безосновательной гордыней и проявлением самомнения. Равным образом, не вижу смысла «усовершенствовать» созданное и уже явленное публике ранее – за исключением разве что устранения стилистических огрехов, ускользнувших от внимания автора и редакторов при первом издании. Любое творение, великое и посредственное, всегда принадлежит контексту времени, места, событий, человеческих отношений. Этот контекст накладывает на него свою неизгладимую печать. Попытаться стереть ее исправлениями, продиктованными позднейшими «прозрениями», значит совершать узурпацию, значит лишать контекст его «соавторского права» и присваивать авторство исключительно себе, к тому же изображая себя в качестве чистого декартовского *cogito*, ни от каких контекстов не зависящего. Да и страшно подумать, чего бы мы могли лишиться, если бы, к примеру, Платон начал править «Апологию Сократа» в свете позднейших «Законов». Или Гегель – «Феноменологию духа» после публикации «Философии права». И сколь бы ничтожен ни был ущерб от такой операции в моем случае, я воздержался от «усовершенствования» эссе, вошедших в данный сборник, хотя уже не со всем, что в них написано, согласен. Пусть контексты, которым они принадлежат, сохраняют свой голос. И не мне судить о моих спорах с самим собой.

Так чем же оправдан томик «избранного» в данном случае? С моей точки зрения, тем, что он довольно полно представляет развертывание определенной программы формирования политической философии, эскиз которой я сделал еще в середине 90-х годов<sup>1</sup>. Эта программа реализовывалась и в монографиях, две из которых были посвящены ключевым, на мой взгляд, условиям существования политической философии. Это – Современность как общий и неперенный предмет ее рефлексии, а также связь должного и сущего как призма, сквозь которую она рассматривает политическое. Точнее, это – способ, каким политическая философия распознает политическое<sup>2</sup>. В статьях же, вошедших в данный сборник, эта программа

---

<sup>1</sup> См. Капустин Б. Г. Что такое «политическая философия»? / Полис, 1996, № 6, 1997, №№ 1, 2.

<sup>2</sup> См. Капустин Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998; Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. М.: издательство Московского университета – Книжный дом Университет, 2004.

осуществляется посредством философского (пере-)осмысления ряда центральных категорий политической мысли, отдельных видов политической практики, также специфических проблем, встающих при постижении связи сущего и должного в политике или, если говорить о том же применительно к самой теории, связи ее нормативного и дескриптивного аспектов. Таким образом, издание совокупности этих статей в формате книги стремится дать более цельное представление о реализации упомянутой выше программы формирования политической философии, чем то, которое являли разрозненные их публикации в течение последних пяти-шести лет.

Прежде чем перейти к объяснению структуры сборника, я позволю себе кратко воспроизвести суть упомянутой программы формирования политической философии.

1. Ее исходный пункт – тезис о том, что политические предметы не существуют как «объективные факты», не зависящие от восприятия их, отношения к ним, обращения с ними людей. Еще менее правильно было бы сказать, что их политическая «природа» обусловлена их принадлежностью особой сфере общественной жизни, называемой политической, которая объективно дана нам – с ее законами, механизмами, функциями – наряду со сферами экономики, культуры, интимной жизни и т. д. Напротив, политические предметы становятся таковыми вследствие надления их политическими смыслами определенным образом ориентированными действиями людей. Политика и есть специфический вид духовно-практической деятельности людей, создающей некоторые предметы в качестве политических, равно как и границы, а также структуру той зоны общественной жизни, на которой политика осуществляется. К данному утверждению можно было бы относиться как к малополезной тавтологии, если бы оно не ставило знак «Осторожно!» на некоторых основательно протоптанных путях мысли. Например, всякий ли предмет, называемый государством, является «политическим»? Добавим к списку таких предметов партии, парламенты, реформы, выборы и т. д. Напротив, всегда ли предметы, полагаемые неполитическими как бы по определению (семья, церковь, фабрика, спортивный клуб и т. д.) являются таковыми? Смысл той почти тавтологической формулировки, которую я привел выше и с которой начинает политическая философия, заключается именно в том, чтобы серьезно поставить эти вопросы и не оставаться в плену фиктивных самоочевидностей<sup>3</sup>.

2. Каковы же особенности того вида духовно-практической деятельности, которым является политика? В первую очередь, они обусловлены тем, что политика имеет дело с конфликтами между людьми, причем такими, которые затрагивают «общие условия» их совместной жизни. К тому же такие конфликты не допускают чисто «рационального» их разрешения посредством убеждения одной силой аргументов и добровольного принятия открывающейся таким образом «истины» всеми сторонами конфликта при их полном равенстве. В этом состоит различие, если воспользоваться терминами Бертрана де Жувенеля, между «научными проблемами» и «политическими»<sup>4</sup>. Если бы политические проблемы были сводимы к «научным», то политика стала бы (пусть «в конечном счете») не нужна. Представлениями о такой сводимости питались и питаются все утопии о постполитической общественной гармонии, – марксистские («отмирания государства»), либеральные («конца идеологии», «постиндустриализма» и т. д.), консервативные и националистические (упирающиеся на высшее единство «народа», сообще-

---

<sup>3</sup> Можно сказать, что методологически первым шагом, который делает политическая философия, если продолжить наш пример с государством, является принятие следующей формулы Макса Вебера. Государство «перестает „существовать“ в социологическом (мы скажем – в политическом. – Б. К.) смысле, как только исчезает *возможность* функционирования определенных типов осмысленно ориентированного социального действия». Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 631.

<sup>4</sup> См. Jouvanel B. de. *The Pure Theory of Politics*. Indianapolis (IN): Liberty Fund, 2000, pp. 268 – 269.

ства единоверцев, нации и т. д.). Признание же несводимости политических проблем к «научным» (техническим, административным, моральным и т. д.) делает власть и насилие – в качестве основополагающего метода реализации власти – ключевыми категориями политической философии. При этом нужно иметь в виду два обстоятельства. Первое. Тенденции и практики «деполитизации» («нейтрализации» политики), классически описанные Карлом Шмиттом, – реальные и очень важные явления современного мира, в которых выражается определенный тип господства, консолидированный и «технологически» отлаженный настолько, что он перестает нуждаться в политике, более того, стремится вытеснить ее как потенциально «подрывной» тип деятельности, чреватый инверсиями позиций власти. В этих условиях политика как таковая, а не только определенный вид ее, приобретает освободительное значение. Второе. Насилие как ключевую категорию политической философии, конечно же, нельзя отождествлять с «физическим принуждением». Последнее при его актуальном применении вообще есть показатель неэффективной, незрелой и даже, по Никласу Луману, «исчезающей» власти<sup>5</sup>. Свое фундаментальное и широкомасштабное значение в политике насилие обнаруживает в его символической и структурной ипостасях.

3. Сказанное выше отнюдь не означает то, что разум и рациональное, говоря точнее – «политическая рациональность», малосущественны в политике, будто она является «иррациональным» процессом *par excellence*. Напротив, разум и рациональность также выступают ключевыми категориями политической философии. В случае так называемого инструментального разума это почти самоочевидно. В конце концов, все политические акторы действуют или стремятся действовать стратегически – в соответствии с логикой максимизации или оптимизации своих так или иначе понятых интересов, и, игнорируя эту логику, мы окажемся в плену самых фантастических представлений о политике. Однако политический реализм не есть синоним политического цинизма, сводящего всю политику к игре стратегических интересов. Лютеровское «на том стою, и не могу иначе» – отнюдь не уникальное явление в политическом мире, и оно – в его многообразных и конкретных формах – особенно значимо, когда история совершает крутые повороты, когда рождается качественно новое – нации, государства, модели общественного устройства, господствующие мировоззрения... Конечно, нравственное должествование, побуждающее идти дальше черты, к которой подводят интересы, или даже действовать в определенных обстоятельствах вопреки им, не обязательно проявляется в столь драматичной форме, как та, символом которой стала позиция Лютера на Вормсском съезде церковных иерархов. Нравственное должествование может влиять на наши действия, вполне «вписывающиеся» в рутину политической жизни, хотя в чем-то, пусть в малом, «корректирующие» ее. Это может быть безвозмездный сбор подписей в пользу оппозиционного кандидата, анонимное пожертвование на полагаемую нами благородной целью, участие в санкционированном митинге, даже если слаба надежда «достучаться» до власть имущих. Но и в первом, и во втором случаях нравственное должествование играет свою роль, хотя очевидно, что в большой политике радикальных перемен и в малой политике «корректировки рутины» его роли будут существенно различны.

Поэтому непрременной задачей политической философии является раскрытие форм и способов участия нравственного (а не только инструментального) разума в осуществлении разных видов политики. И без такого раскрытия невозможен подлинный политический реализм – в его отличии от цинизма. Ведь в том и дело, как писал Гегель, что «долженствование есть в такой же мере и *бытие*»<sup>6</sup>. Именно таким образом понятое «бытие» выступает общим предметом политической философии – с двумя уточнениями. Первое. «Должное» – это кон-

---

<sup>5</sup> См. Луман Н. Власть. М.: Праксис, 2001, с. 97 и далее.

<sup>6</sup> Гегель Г В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977, с. 339.

кретная воля, а не пустое мечтание или неокантианская «норма», или «ценность», к которой безучастный наблюдатель «относит» явления действительности. Второе. «Действительность» есть соотношение общественных сил<sup>7</sup>, даже если устойчивая традиция сообщила ему кажимость «естественного порядка вещей». Такая действительность не допускает, говоря языком Ницше, «удвоения» на «мир сущностей», трансцендентных или имманентных, и «мир явлений». Иными словами, в свете сказанного любые представления о детерминации политики чем-то внеположенным ей – от Провидения до «императивов экономического роста» – представляются ложными. Политика – «первичная реальность» общественной жизни людей. Но это отнюдь не означает, будто все в этой жизни есть политика или будто специфические для каждой исторической ситуации обстоятельства не кладут ей пределы и не придают ей определенную направленность.

4. Сказанное позволяет прояснить отличия политической философии от «смежных» с ней теоретических дисциплин, в первую очередь – моральной философии, философии политики и политической науки. Исторически философствование о политике складывалось и существовало в виде отрасли моральной философии – как *приложение* к вопросам государственного и правового устройства учений о нравственно должном, обычно восходящих к теологии. Закат в условиях Нового времени представлений об онтологичности морали (еще вдохновлявших влиятельные доктрины «естественного права» периода ранней Современности) привел к двоякому эффекту. *С одной стороны*, мораль в приложении к политике отодвигается в область нравственного *оценивания* последней и – в более радикальных версиях – *требований ее* (максимально возможного) соответствия нормам морали<sup>8</sup>. Эта область оказывается *потусторонней* политике как таковой. Находясь в ее пределах, невозможно ни вывести (генеалогически или функционально) моральные оценки и требования из логики самой политики, ни показать действительные политические механизмы, благодаря которым такие оценки и требования необходимым образом могли бы входить в «реальную жизнь». Политическую философию, конечно, можно отождествить с таким «нормативным» подходом к политике и благодаря этому сохранить ее производность от моральной философии. Но ценой такой операции будет ее неспособность описывать и объяснять политику, включая отмеченную выше роль в ней нравственного разума<sup>9</sup>. Иными словами, ценой будет *деполитизация* политической философии, регрессирующей в морализаторство «по поводу» политики. Политической философии, чтобы остаться политической, необходимо преодолеть свою производность от моральной философии и подойти к нравственному долженствованию под своим специфическим углом зрения, а именно поставив вопрос о том, каким образом оно *работает* (или почему оно не работает) в

<sup>7</sup> А. Грамши убедительно показывает, что такое понимание «действительности» развивает Макиавелли и закладывает его в фундамент *современной* политической философии. См. Грамши А. Никколо Макиавелли. В кн. Грамши А. Искусство и политика. Т. 1. М.: Искусство, 1991, с. 285 и далее.

<sup>8</sup> Так, Кант требует, чтобы политика «преклонила колени» перед правом и, следовательно, моралью. Он даже ищет «эмпирические» условия «согласия политики с моралью» (об обратном не может быть и речи!), которые, с его точки зрения, обеспечиваются только «федеративным союзом». См. Кант И. К вечному миру / Кант И. Собр. соч. в восьми томах. Т. 7. М.: Чоро, 1994, с. 49, 54.

<sup>9</sup> Сказанное ярко иллюстрирует хабермасовская версия «дискурсивной этики» и попытка создания на ее основе политической теории. Эта операция является двухступенчатой. Первая ступень – обоснование моральных норм (эрзац классической моральной философии). Вторая ступень – их приложение к политическим явлениям. Но и на этой ступени «моральные правила валидируют абстрактное состояние дел, способ регулирования содержания практики». О самом ее «содержании», не говоря уже об объяснении того, *что* может сделать его податливым для морально валидированного регулирования, речь не идет вообще. (См. Habermas, J. «Remarks on Discourse Ethics», in Habermas, J. *Justification and Application*, tr. C. Cronin. Cambridge (MA): MIT Press, 1993, p. 36 ff. Курсив мой. – Б. К.). Попытки же социологического описания содержания практик (современного «демократического капитализма») выявляют лишь их вопиющие противоречия морально предписанным способам их регулирования. Такими антиномиями «фактов» и «норм» изобилует одна из самых значительных книг позднего периода творчества Хабермаса, носящая в высшей мере выразительное название «Между фактами и нормами». (См. Habermas, J., *Between Facts and Norms*, tr. W. Rehg. Cambridge (MA): MIT Press, 1996).

политике. Именно он приходит на смену традиционным для моральной философии вопросам о том, как правильно нравственно оценивать политику или какой она должна быть в соответствии с нормами морали.

С другой стороны, закат теорий онтологической морали привел к поиску иных «сущностей», детерминирующих политику. В разные эпохи и в разных теоретических школах на их роль претендовали «неизменная природа человека», провиденциальный «план истории», неумолимые законы прогресса или (уже социологически интерпретированной) эволюции, что угодно – вплоть до грубых мифологем Шпенглера о «морфологическом строении» историко-культурных форм и их неотвратимой судьбе. Все это – разные версии философии политики. Всем им политическая философия противопоставляет не только видение политики как действительности, не редуцируемой к до- и внеполитическим «сущностям» и не выводимой из них. Она может делать это, только выявляя политическое происхождение самих таких «сущностей». Она должна показать, каким образом необходимость и разумный порядок образуются из того, что в ретроспективе с точки зрения сложившейся «системы» выглядит «случаем» и внеразумной и «доисторической» коллизией<sup>10</sup>. Но именно благодаря этому политическая философия может утверждать достоинство человеческой деятельности в качестве «первопричины» всего сущего в истории. И вместе с этим – возможность свободы как творчества, а не «познанной необходимости».

Политическая наука как *наука*, а не как общая рубрикация всякого возможного знания о политике, есть объективирующий и квантифицирующий подход к ней, который по сути дела усматривает в ней только необходимость или, говоря кантовским языком, «причинность природы», но никак не «причинность свободы». Ведь для нее противоположностью и парной категорией необходимости будет «иррациональность», а не свобода. Политическая наука не знает субъектов – она знает только агентов процессов, которые принято в ее рамках считать политическими, даже не задаваясь вопросами о том, в чем именно состоит их политическое качество и при каких условиях оно может быть утрачено или обретено вновь. Свобода, как и любое другое понятие политической нравственности, выступает в политической науке эвфемизмом. Свобода оказывается уже не характеристикой деятельности, в качестве которой она может иметь единственный смысл *освобождения*, всегда неокончательного и условного преодоления некоторой «гетерономии», а *предметом* обладания. В этом смысле говорят, например, о «свободном обществе», которое ведь в любом случае есть совокупность некоторых механизмов социальной спайки и уже поэтому – институтов субординации и принуждения, или даже о «партии свободы», что уже совсем беззастенчиво объявляет о приватизации свободы определенной группой лиц, данную партию образующих. При всем своем презрении к метафизичности и беллетристичности философии политики политическая наука отмечена той же печатью эссенциализма, как и ее в этом отношении мнимый антипод. Для нее политика тоже – лишь проявление неких не- и внеполитических сущностей. В настоящее время в роли такой сущности обычно выступает экономика. Вследствие этого сама политическая наука все больше становится «экономорфной»<sup>11</sup>, подобно тому как, скажем, томистская философия политики была «теологичной». Ленинская формула – политика есть «концентрированное выражение экономики»<sup>12</sup> – представляет собою лишь четкое и емкое выражение магистральной тенденции

<sup>10</sup> Суть генеалогического метода, пишет Фуко, состоит в познании того, что разум «рождается совершенно „разумным“ образом – из случайности». «То, что можно найти у исторического истока вещей, – это не нерушимая идентичность их происхождения, а разлад между другими вещами. Их несоответствие и неравенство». (Foucault, M., «Nietzsche, Genealogy, History», in Foucault, M., *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ed. D. F. Bouchard and S. Simon. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1977, p. 142). В этом плане генеалогия Фуко есть специфическая, но характерная версия метода политической философии.

<sup>11</sup> См. Shapiro, I., *The Evolution of Rights in Liberal Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 198 ff.

<sup>12</sup> Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках т. т. Троцкого и Бухарина // Полн. собр. соч. Т. 42, с. 278.

трансформации современной политической науки как таковой. Раскрытие же того, что «экономика завоевала титул королевы социальных наук, выбрав в качестве своей области проблемы, уже решенные политически»<sup>13</sup>, стало важной задачей политической философии, а также одним из направлений ее борьбы с методологическим эссенциализмом.

5. Антиэссенциализм политической философии обуславливает ее полемичность по отношению к доминантным сциентистским и сохраняющимся метафизическим формам общественного вознания. Но такая полемика выходит за рамки собственно академических дискуссий. Это означает, что политическая философия воспринимает своих оппонентов не в качестве самодостаточных явлений изолированной сферы академической жизни, а как необходимые (интеллектуальные) моменты производства и воспроизводства общества – со всеми присущими ему структурами неравенства, угнетения и насилия. Само выявление способов участия теоретических продуктов в производстве и воспроизводстве общества означает их идеологическую критику, т. е. критику реифицированных форм их существования в качестве якобы «только знания» и «чистой теории». Реализуя эту функцию, политическая философия существует в логике «критической теории», как ее описывал Хоркхаймер, – в противопоставлении логике «традиционной теории»<sup>14</sup>. *Последовательный* антиэссенциализм есть критика форм и условий господства в обществе, проведенная и на уровне их культурного и теоретического инструментария. Поэтому последовательная политическая философия с необходимостью есть критика статус-кво, есть *оппозиционная мысль* – мысль в оппозиции к господству, даже если она не отождествляет себя с идеологией и программой той или иной партии и движения. (Но это не равнозначно утверждению о том, что оппозиционная мысль – даже в современном «постметафизическом» мире – не может быть эссенциалистской).

6. Критичность и оппозиционность политической философии означают, что она сознательно становится, или стремится встать, на точку зрения тех общественных сил, чье сопротивление определенным существующим институтам и явлениям культуры позволяет опознать их в качестве институтов и культурных явлений господства. По большому счету, политическая философия – в самых новаторских и глубоких своих выражениях – была рационализированной и акцентированной артикуляцией сознания таких сил. В этом отношении политическая философия сохраняет верность той общей, базовой установке критической философии как таковой, которую еще Кант, обращаясь к своим оппонентам, формулировал следующим образом: «Но неужели вы требуете, чтобы знание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами?.. В вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку»<sup>15</sup>. Политическая философия сохраняет, таким образом, демократизм кантовского привязывания критической философии к «обыденному рассудку» и размежевания с любой эзотерикой. Но политическая философия делает сам этот «рассудок», а вместе с ним – универсалистские претензии Канта, объектом идеологической критики. Историческая и политическая контекстуализация и конкретизация «обыденного рассудка» показывают его как определенную структуру гегемонии (которая – в тех или иных ее формах – может быть «прогрессивной» для данной истори-

---

<sup>13</sup> Эта формулировка принадлежит американскому экономисту А. Лернеру. Цит. по *Capitalism and Democracy: Schumpeter Revisited*, ed. R. D. Coe and C. K. Wilber. Notre Dame (in): University of Notre Dame Press, 1985, p. 154.

<sup>14</sup> Классическое изложение этого противопоставления см. Horkheimer, M., «Traditional and Critical Theory», in *Critical Sociology. Selected Readings*, ed. P. Connerton. Harmondsworth (UK): Penguin, 1976, pp. 212 ff.

<sup>15</sup> Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994, с. 485–486.

ческой ситуации) и потому ставят задачу перехода от его (мнимой) универсальности к партикулярности «точек зрения» борющихся социальных сил.

Относительно связи политической философии с такими «точками зрения» следует отметить два момента, создающих для нее немалые трудности и вызывающих активные дебаты. Первый. Эта связь вовсе не сводится к «улавливанию», систематической «тематизации» и публичному оглашению мнений, высказываемых с позиций тех сил, с которыми политическая философия в качестве оппозиционной мысли ассоциирует себя<sup>16</sup>. Напротив, политическая философия оставляет за собой право критики и тех мнений, которые исходят от сил сопротивления. В отличие от льстивого и всегда манипулятивного «народопоклонства» такая критика сама по себе есть свидетельство демократического признания равными тех, кому она адресована, и тех, кто ее высказывает. Она есть важный показатель отказа политически ангажированных интеллектуалов от элитизма и политического авангардизма<sup>17</sup>. Второй момент. Политическая философия может оказаться в сложной ситуации, в которой она утрачивает свои социологически идентифицируемые референты. Говоря прямо, она может не находить силы сопротивления, артикуляция сознания которых является ее *modus operandi* и сообщает ей политически актуальное значение. В такой ситуации политической философии остается критиковать статус-кво с точки зрения *абстрактной* возможности освобождения, честно признавая таящуюся в этом угрозу собственной трансформации в «еще одну» академическую дисциплину, политически выхолащенную истеблишментом и инкорпорированную в него. Это неизбежно создает двусмысленность ее положения. Единственной реакцией на него, если политическая философия желает спасти себя как таковую, будет следование максиме, которую Мерло-Понти формулирует следующим образом. «Мы должны сохранить свободу (как практику критической дискуссии и как ориентир общественной практики. – Б. К.), ожидая новый исторический импульс, который может позволить нам *без двусмысленности* включиться в народное движение»<sup>18</sup>.

7. Но *что* в плане познания социальной действительности дает ассоциация политической философии с силами сопротивления даже тогда, когда такая ассоциация возможна? Может ли принятие партикулярной «точки зрения» вести к раскрытию истины, если последней приписываются такие (так или иначе понятые) свойства, как объективность, общезначимость, достоверность? Современной политической философии приходится отказаться от того утвердительного ответа на этот вопрос, который в наиболее решительной форме дает «ортодоксальный марксизм» Лукача: «...Только тогда, когда появляется пролетариат, познание общественной действительности приобретает завершенность. Это достигается благодаря тому, что классовая точка зрения пролетариата и есть тот наконец-то найденный пункт, откуда становится обозримым общество в целом»<sup>19</sup>. Теоретически такой отказ вызван не окончательным разочарованием в освободительной миссии пролетариата. Он мотивирован тем соображением, что *ничья* освободительная миссия – при самом успешном ее осуществлении – не способна установить «царство целей» на земле («бесклассовое общество», прибегая к марксистскому вокабуляру). Иными словами, недостижим тот «пункт», в котором особый интерес особой социальной силы отождествится с «интересом человечества», что позволило бы беспристрастно (в интересах

<sup>16</sup> В этом плане наше понимание политической философии противоположно трактовке «публичной сферы» и описывающей ее «демократической теории» (поздним) Хабермасом. Напомним, что, с его точки зрения, «публичная сфера» является в первую очередь «сенсором» мнений общественности, а также каналом трансляции таких мнений в «правительственные сферы». См. Habermas, J., *Civil Society, Public Opinion, and Communicative Power.*, in *Between Facts and Norms*, pp. 359–387.

<sup>17</sup> Быть демократом, как верно отмечает Касториadis, означает быть способным сказать людям „вы ошибаетесь“, если таково его суждение. Castoriadis, C. *...Intellectuals and History.*, in Castoriadis, C., *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*, ed. D. A. Curtis. ny: Oxford University Press, 1991, p. 12.

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, M., *Humanism and Terror*, tr. J. O'Neill. Boston: Beacon Press, 2001, p. XXiii (курсив мой – Б. К.).

<sup>19</sup> Лукач Д. Что такое ортодоксальный марксизм. В кн. Лукач Д. Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006, с. 69–70.

всех) и объективно обозреть «человечество в целом»<sup>20</sup>. Коли так, мы всегда будем оставаться с «перспективами» (в ницшеанском смысле) тех или иных общественных сил и никогда не выйдем на «объективную истину». А это значит, что невозможно общезначимым образом ответить на вопросы типа «в чем состоит в данном деле правильная политика?», «каков (общенациональный интерес данной страны)?», «в чем, *в самом деле*, суть нашей (этнической, национальной или иной) идентичности?». Абстрактности всех этих вопросов будет противостоять перспективизм конкретизаций «для кого (правильна данная политика)?», «с чьей точки зрения (это является национальным интересом)?», «кто (определяет границы „мы“, о чьей идентичности идет речь)?» И дело политической философии настаивать на необходимости таких конкретизаций.

Но означает ли сказанное, что перспективизм политической философии делает бессмысленным само понятие «истины», коли достижение в делах людей истины объективной и общезначимой невозможно? Франц Фанон как-то написал: «Что же касается феллаха, безработного, голодного, то он не претендует на истину. Он не говорит, что представляет истину, поскольку является истиной в самом своем бытии»<sup>21</sup>. «Быть истиной» можно только в истории, только принадлежать конкретной ситуации. Это, конечно, не более чем иносказание гегелевской концепции историчности и конкретности истины. Но у Фанона достоинство историчности и конкретности бытующая истина обретает уже не в качестве определенной ступени развития духа, «руководящего ходом мировых событий». Поэтому у него истина не *воплощается* в исторически определенных коллективных «индивидуумах», а *является* ими. Причем такими «индивидуумами» выступают уже не «духи народов» – с атрибутом «единства», обусловленного их «духовными сущностями» (sic!)<sup>22</sup>. В качестве их выступают угнетенные. Соответственно, достоверность истине (данной исторической ситуации) сообщает страдание, а *политической ее* делает борьба с тем, что это страдание вызывает.

Такая экзистенциальная трансформация исторической, но остающейся эссенциалистской истины Гегеля не просто выводит за рамки его (и любой другой) философии истории, но создает прямо противоположную ей политическую перспективу. У Гегеля «частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов»<sup>23</sup>. Историческая истина страдания и борьбы есть бунт против любой «идеи», провиденциальной или технократической, заставляющей расплачиваться за свое осуществление «страстями» других и полагающей, что этот трюк не компрометирует ее «разумность и необходимость». Этот бунт опровергает ее претензии на «всеобщность» и низводит ее к статусу частного – одной из возможностей исторического движения, одной из «точек зрения» на него, а именно «точки зрения» господствующих. «Точка зрения» поднимающихся угнетенных, конечно, тоже является частной и не совпадает, как отмечалось выше, с «интересом человечества». Но в ней есть момент всеобщего. Он заключается в отношении к угнетению, осознаваемому угнетенными в качестве такового, как к *недолжному*. История как общее поле бытия людей и как нравственная надприродная реальность сохраняется до тех пор, пока такое отношение воспроизводится. И именно поэтому поднимающийся угнетенный есть конкретная историческая истина, которую в каждой специфической ситуации должна раскрывать полити-

<sup>20</sup> Будь это возможно, особый интерес, сливающийся с «интересом человечества», в полном смысле слова превратился бы в чистый моральный (в кантовском смысле) долг. Веря в это, Лукач совершенно серьезно, вовсе не играя словами, пишет о том, что пролетариат превращает «игнорирующий все земные связи этический идеализм» (Канта и Фихте) в практическое «действие». См. Лукач Д. Большевик как моральная проблема. В указ. соч., с. 8.

<sup>21</sup> Фанон Ф. О насилии (пер. М. Федоровой). В кн. Мораль в политике. Хрестоматия. Отв. ред. Б. Г. Капустин. М.: изд-во Московского университета – Книжный дом Университет, 2004, с. 75.

<sup>22</sup> См. Гегель. Философия истории к Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.-Л.: Соцэкгиз, 1935, с. 50.

<sup>23</sup> Там же, с. 32.

ческая философия, остающаяся верной себе. И Гегель прав – «периоды счастья являются в ней [истории] пустыми листами»<sup>24</sup>. Ибо это периоды, когда такое отношение к угнетению отсутствует. Это время от времени наступающие и завершающиеся периоды «конца истории».

Статьи, составляющие данный сборник, разбиты на три тематических блока. В первом из них («Категории») сгруппированы те, в которых – в свете изложенного выше понимания характера и задач политической философии – сделана попытка осмысления ряда центральных ее понятий, а именно: гражданского общества, политического насилия, цивилизации и революции. С точки зрения категориального строя политической философии или того, что вслед за Гегелем можно назвать логикой «отношения мысли к объективности», выбор данных понятий можно считать случайным. Но он не является таковым с точки зрения современных дискуссий, как мировых, так и российских. Последние, что легко заметит читатель, сыграли особо важную роль в определении тем статей данного сборника. Ведь именно в этих дискуссиях происходило и происходит формирование отечественной политической философии, в которое мне хотелось внести свой посильный вклад.

Академическая и политическая судьба понятий, рассматриваемых в статьях этого блока, сложилась по-разному. В новейшей истории пик популярности «гражданского общества» пришелся на конец 80-х – начало 90-х годов прошлого века. Он был вызван увядшими позднее надеждами на энергичное развитие демократии в странах бывшего «реального социализма» и на углубление и радикализацию демократических процессов на Западе. Как на фоне разочарований последних десяти-пятнадцати лет возможно самокритичное обновление теории гражданского общества? Этот вопрос стоит в центре первой статьи тематического блока «Категории». Взлет интереса к «цивилизации», сигналом которого стал бестселлер С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций», засвидетельствовал поворот влиятельных общественных сил к Realpolitik от гуманистических и либерально-демократических упований периода популярности «гражданского общества». Как теоретически и политически оценить эту новую, предложенную Хантингтоном, его последователями и эпигонами версию «цивилизации»? Является ли «диалог цивилизаций» состоятельной альтернативой ей? Идеологической артикуляцией каких политических проектов в нашем глобальном мире «безальтернативного капитализма» выступают оба эти варианта «цивилизации» – их «столкновения» и «диалога»? Цель статьи «Политические смыслы „цивилизации“» – дать ответы на эти вопросы. В последние годы – отчасти в связи с поисками альтернативы «безальтернативному» статус-кво – заметно ожил интерес к теории революции, впрочем, никогда полностью не затухавший на Западе, но почти похороненный в нашей стране господствовавшей ранее идеологией «либерализации-демократизации-модернизации». Какими параметрами может обладать современная теория революции, дистанцирующая себя от прогрессистского детерминизма своих «классических» версий и не обещающая окончательно установить царство свободы, равенства и братства, но и не отрекающаяся от дела эмансипации тех, кто угнетен «здесь и сейчас»? Скорее, программу исследования этой проблемы, чем ее решения предлагает эссе «О предмете и употреблении понятия „революция“». Несомненно, в современном политическом обиходе «насилие» – один из самых расхожих терминов. Парадокс заключается в том, что даже в западной политической теории, которая уделяет разработке концепции насилия серьезное внимание, этот термин вряд ли стал полноценным понятием. Данный парадокс сам по себе нуждается в объяснении, и оно, как мне представляется, способно вывести нас к пониманию глубинных противоречий и фундаментальных «фигур умолчания» современной (а также классической) политической мысли. Статья «К понятию политического насилия» излагает мое представление о подходах к объяснению указанного парадокса и его значения для политической философии.

---

<sup>24</sup> Там же, с. 26.

Второй тематический блок назван «Практики». Во включенных в него эссе речь идет о национализме, либерализме (в связи с Просвещением) и вновь о насилии и ненасилии в политике. Однако под «практиками» в данном случае понимается не деятельность националистически или либерально ориентированных партий, движений и государственных институтов и не «факты насилия», такие как войны, бунты, репрессии властей, террористические акты и т. п., или их противоположность в виде гандистских и иных форм «ненасильственного сопротивления». В отличие от этого в статьях данного блока рассматривается то, что Альтюссер называл «философскими практиками», т. е. функционирование философии в качестве «представителя политики в области теории. и наоборот: философии [как] представителя науки в политике»<sup>25</sup>. Соответственно, речь пойдет о политико-философских *дискурсах* о национализме, либерализме, насилии и ненасилии, об их внутреннем структурировании и динамике и о том, каким образом они осуществляют «представительство» политики в области теории и наоборот. Особое внимание такому «представительству» уделяется в статье «Насилие и ненасилие в политике.», посвященной дискурсивному формированию образа так называемых ненасильственных антикоммунистических революций 1989–1991 годов, его вхождению в политическую жизнь и его *практической* амбивалентности – в плане содействия обузданию одних видов насилия и сокрытия или даже поощрения других его видов.

Статьи третьего блока под разными углами зрения разрабатывают тему «мораль и политика», которая, несомненно, входит в ядро проблематики политической философии. Статья, название которой непосредственно воспроизводит эту тему, посвящена самым общим вопросам включения теории морали в политическую философию в качестве ее *составной части*, т. е. преодолению и традиционной зависимости знания о политике от моральной философии, и их разделению как двух разных миров (подобно разделению эмпирического и умопостигаемого у Канта). В фокусе второй статьи данного блока находится критическое сопоставление двух способов «операционализации» теории морали в отношении общественных практик – указанного выше политико-философского и того, которое получило название «общественной морали», в нашей стране наиболее продуктивно разрабатываемого Р. Апресяном. Переосмысление отношений политики и морали вряд ли возможно без обращения к кантовскому решению этой проблемы, ставшему для новоевропейского мышления если не каноном, то необходимой «отправной точкой». Третья статья данного блока стремится выявить как эвристический потенциал кантовской трактовки этой проблемы, так и ее противоречия и *границы*, используя в этих целях в качестве своего рода case study сюжет эссе Канта о «мнимом праве лгать из человеколюбия», вокруг которого недавно развернулась интенсивная дискуссия российских этиков и историков философии<sup>26</sup>.

Сборник завершает мое интервью, данное «Русскому журналу» летом 2009 года. В центре его – политические и идеологические импликации нынешнего глобального экономического кризиса, а также вопросы о роли «публичных интеллектуалов» в современных условиях и их нравственной ответственности за то, что происходит в мире. Данное интервью – не академический текст. Его включение в настоящий сборник призвано подчеркнуть мое убеждение в том, что политическая философия, чуть перефразируя Майкла Уолцера, должна уметь говорить «народным языком». Более того, он является для нее «первичным»<sup>27</sup>. Сие означает, конечно, не фетишизацию «доступности любой ценой» и потакание вульгарным вкусам, что низвело бы политическую философию в сферу поп-культуры. Но уметь говорить «народным языком» – как противоядие нарциссизму эзотерики – означает способность обсуждать «актуальное», при-

---

<sup>25</sup> См. Альтюссер Л. Ленин и философия. В кн. Альтюссер Л. Ленин и философия. М.: Ad Marginem, 2005, с. 73.

<sup>26</sup> См. Логос, 2008, № 5.

<sup>27</sup> См. Уолцер М. Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия в XX веке. М.: Идея-пресс, 1999, с. 29.

чем делать это так, чтобы достигать резонанса с сознанием хотя бы «читающей публики», еще остающейся в нашем мире процветающего шоу-бизнеса. Если мне в данном интервью это не удалось, то такая неудача должна побудить читателя обратиться к лучшим примерам философствования «народным языком»<sup>28</sup> и не восприниматься им в качестве «эмпирического опровержения» (или даже самоопровержения) выдвинутого тезиса о публично-коммуникативной функции политической философии.

Я закончу предисловие выражением искренней благодарности всем тем, кто на разных этапах моей работы способствовал ее продвижению. В первую очередь это адресовано моим оппонентам – коллегам в российских и американских университетах и Институте философии РАН, а также рецензентам и авторам полемических публикаций. В не меньшей мере это относится к моим студентам по обе стороны Атлантики – высшим критерием оценки собственного труда как педагога я всегда считал умение и готовность моих студентов полемизировать со мной, и не столь уж редко мне в этом сопутствовал успех. Персональное перечисление всех, кому адресована моя благодарность, утомило бы читателя, и я не имею права навязывать ему выражение моих чувств. Уверен, что, если книга попадет в руки тех, кому я выражаю благодарность, они поймут, кому она предназначена. Но я позволю себе упомянуть имя одного человека, без участия и поддержки которого этот томик избранных моих статей был бы невозможен как таковой. Это Валерий Анашвили. Ему – моя особая благодарность. Не сомневаюсь, что читатель понимает – мне, а не ему следует адресовать упреки относительно всех недостатков в содержании этого сборника.

*Сентябрь 2009 года. Москва*

---

<sup>28</sup> Богатый набор таких примеров дает та же «компания критиков» Уолцера в лице Антонио Грамши, Игнацио Силоне, Джорджа Оруэлла, Альбера Камю, Мишеля Фуко и других (см. указ. соч.). Легко припомнить и новейшие примеры глубокого и в то же время вызывающего широкий общественный резонанс обсуждения актуальных проблем в интервью и памфлетах Хабермаса и Деррида, Бурдьё и Жижеска, Рансьера и Негри, Рорти и Амартии Сена и т. д.

## Раздел 1 Категории

### Что такое «гражданское общество»?

#### 1. гражданское общество как улыбка Чеширского кота

В словаре современного обществознания есть немного понятий, которые бы столь напоминали улыбку Чеширского кота, как «гражданское общество». В популярной литературе и в доминирующих в академическом мире представлениях оно лучится демократией и верховенством закона, свободой и равенством, солидарностью и плюрализмом, словом, гражданское общество приятно во всех отношениях. Вместе с тем оно улыбается нам отовсюду – разве что за исключением тех темных уголков мира, где еще господствуют авторитарные режимы. Но они бессильны остановить эпидемическое разрастание гражданского общества. За последнее столетие количество только тех структур гражданского общества, которые действуют на международной арене, выросло в 200 раз (!!). Многие из них уже не очень напоминают давидов, силой пращи духа повергающих авторитарных голиафов: такие герои гражданского общества, как, например, Гринпис или Всемирный фонд защиты дикой природы (World Wildlife Fund), обладают огромной *финансовой* мощью, определяемой годовыми бюджетами в 100 – 200 миллионов долларов. И их поддерживают такие титаны глобального капитализма, как Всемирный банк, Международный валютный фонд, USAID, Фонд Форда, Евросоюз (последний распределяет через «неправительственные организации» более двух третей всех средств, направляемых им на всякие виды «помощи») и т. д.<sup>29</sup>

И вместе с тем гражданское общество неуловимо. Не только потому, что до сих пор не устоялись сами понятия и критерии, по которым можно фиксировать его наличие и устанавливать степень его благополучия. Важнее то, что куда бы мы ни обратили свое внимание, везде обнаружим сетования на упадок гражданского общества<sup>30</sup>. Как остроумно выразились два американских антрополога, «похоже, что гражданское общество становится известным в основном по своему отсутствию или неполноте. Скорее стремление, чем свершение... оно быстро улетучивается перед слишком пристальным взглядом»<sup>31</sup>. Почему так происходит?

Вероятно, общим знаменателем самых расхожих ныне определений гражданского общества будет то, что оно считается сферой автономной (читай: негосударственной) социальной жизни, образованной добровольными (читай: построенными на принципах свободы и солидар-

---

<sup>29</sup> См. Keane, J., «Global Civil Society?» in *Global Civil Society 2001*, ed. H. Anheier, et al. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 26, 35. Обильные сведения о связях гражданского общества с корпоративным бизнесом и мировыми финансовыми институтами можно найти в сборнике *Civil Society and Global Finance*, ed. J. Aart Scholte (L. – NY: Routledge, 2002), особенно в третьей его части.

<sup>30</sup> В отношении Запада в целом, 5 – в частности и в особенности ярким примером такого рода сетований являются труды «коммунитаристов», а из недавней литературы – влиятельные произведения Роберта Патнема и его многочисленных сторонников. См. Putnam, R., *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*. ny: Simon & Schuster, 2000; *Democracies in Flux: the Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, ed. R. Putnam. ny: Oxford University Press, 2002. Что уж говорить о состоянии гражданского общества в Африке, Латинской Америке или на наших евразийских просторах!

<sup>31</sup> Comaroff, John L. and Jean, «Preface», in *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*, ed. J. L. and J. Comaroff. Chicago: The University of Chicago Press, 1999, p. VII.

ности) ассоциациями<sup>32</sup>. *Что* в эмпирической действительности мы можем уловить с помощью такого понимания гражданского общества?

Будем исходить из того, что, если гражданское общество (в данном понимании) где-либо есть, то скорее всего мы обнаружим его в странах устойчивой либеральной демократии. Там, действительно, о нем основательно заботятся. Так, в США в октябре 1995 г. Дан Коутс (Dan Coats), республиканский сенатор от штата Индианы, выступил с пакетом законодательных инициатив (всего 19 законопроектов), направленных на усиление государственной поддержки структур гражданского общества (от семьи и соседских общин до церквей и волонтерских организаций). Их деградация, по его мнению, уже стала «культурной болезнью» Америки<sup>33</sup>. Возможно, это достойные во всех отношениях инициативы. Но, если мы мыслим последовательно, то должны признать: гражданское общество, спасаемое государством, не есть гражданское общество уже в силу утраты им того признака, который (как мы предположили) *конституирует его*, а именно его независимость от государства.

Или присмотримся к солидарности, которая вкуче со свободой, равенством и автономией индивидов является определяющим нравственным признаком гражданского общества. Нередко, а в отечественной литературе – в большинстве случаев, к участникам гражданского общества причисляют политические партии, профсоюзы, объединения предпринимателей, церкви и другие высоко организованные структуры<sup>34</sup>. Но вспомним хотя бы классические описания «партийных машин» и «профсоюзного боссизма» Максом Вебером, Робертом Михэлсом, Моисеем Острогорским, Морисом Дюверже... О какой солидарности, о каком равенстве и автономном самоопределении индивидов можно говорить применительно к современным партиям и профсоюзам, если мы не уходим в мир моральных грез? А чем принципиально лучше их командно-административные «машины церквей»? И могут ли быть сомнения в том, что «солидарность» между такими участниками гражданского общества, как, например, профсоюзы и объединения предпринимателей, достигается лишь путем взаимного выкручивания рук и под нажимом государства, в результате чего образуются корпоратистские структуры «концертирования интересов»? Считать ли их проявлениями спонтанной и свободной жизни гражданского общества?<sup>35</sup>

Теоретики гражданского общества, мыслящие более строго и с большей серьезностью относящиеся к таким понятиям, как «свобода», «равенство», «самодеятельность» и т. п., решительно исключают из состава гражданского общества *любые* политические и экономические организации, а партии, кооперативы, союзы работодателей и т. п. – в первую очередь<sup>36</sup>. Но достаточно ли радикальна такая чистка гражданского общества, если мы хотим видеть в нем зону свободы, равенства и солидарности? Ведь *любая* организация предполагает регламентацию деятельности и определенную субординацию ролей, а стало быть, неравенство, ущемление спонтанности, принудительность, инструментальный характер отношений человека к человеку, весьма отличный от того, который предполагает нравственный солидаризм. С точки

<sup>32</sup> Мой «общий знаменатель» непосредственно отражает определения гражданского общества, данные Джоном Кином. (см. Keane, J., *Democracy and Civil Society*. L-ny: Verso, 1988, pp. 3, 14). Но их главное достоинство в том, что они прекрасно улавливают общую тенденцию.

<sup>33</sup> Подробное обсуждение сути инициатив Коутса и его собственное объяснение их смысла и целей см. Daniel R. Coats, Gertrude Himmelfarb, Don Eberly, David Boaz, Can Congress Revive Civil Society?. in *Policy Review*, January – February 1996, no. 75, p. 24 ff.

<sup>34</sup> В качестве характерного примера см. Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. Отв. ред. В. Г. Хорос. М.: Эдиториал УРСС, 1998, с. 13.

<sup>35</sup> Убедительное описание коллизии между корпоратизмом и гражданским обществом дает Говард Виарда. См. Wiarda, H.J., *Civil Society: The American Model and Third World Development*. Boulder, CO: Westview Press, 2003. Пытаясь отличить тоталитарные версии корпоратизма (типа итальянского фашизма) от тех, которые присущи современному миру, Виарда изобретает для обозначения последних термин, являющийся настоящим *оксюмороном* с точки зрения конвенциональных представлений о гражданском обществе, – «контролируемая государством система гражданского общества» (см. указ. соч., с. 15).

<sup>36</sup> См. Cohen, J. L. and Arato, A., *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994, p. IX.

зрения науки, известной как «теория организаций», легко показать, что даже «социальные движения» и «сетевые структуры» взаимодействия людей, остающиеся самой светлой надеждой поборников солидарности и самодеятельности, не могут не быть как-то *организованы*, а потому – в той или иной степени и форме – воспроизводить указанные выше характеристики организаций вообще, не соответствующие модели гражданского общества как зоны солидарности и свободы<sup>37</sup>.

Чистка гражданского общества должна быть проведена более радикально. Его можно сохранить как зону солидарности и свободы лишь посредством его редукции к чистому пространству осуществления дискурсивной этики, т. е. к пространству формирования разумного «общественного мнения» некоей «публикой», находящейся – в прямом смысле слова – на *доорганизационном уровне*<sup>38</sup>. В этом отношении Хабермас мыслит последовательно и философски корректно, хотя ценой этого является сведение гражданского общества к социологически неуловимой «публичной сфере» (как она предстает в его поздних трудах).

Наступает момент окончательного обнаружения отсутствия Чеширского кота. *Что* представляет собой «публика» как идеальное «коммуникативное сообщество», идеальное – в плане отсутствия каких-либо ограничений, заданности, конфликтности коммуникации, обусловленных ролевой определенностью членов «публики» и неотделимых от такой определенности (т. е. от их принадлежности к тем или иным *организациям*—от семьи и «места работы», «неформальных» структур типа классовых, статусных, этнических групп и до строго формализованных государственных институтов)? *Что* конкретно представляют собою каналы этой идеальной коммуникации?

«Публика», члены которой лишены какой-либо ролевой определенности и которые руководствуются в своих коммуникациях исключительно требованиями морали (Хабермас укореняет ее в структуре речи и описывает как «универсальную прагматику» языка), конечно же, являются ангелами, а отнюдь не живыми и принадлежащими истории людьми<sup>39</sup>. Идеальное «коммуникативное сообщество» не может иметь *какой-либо* социологической и исторической референции по простейшей причине: сама его неорганизованность *в реальности* может выражаться только в хаосе, в появлении «дикой», «анархической», «несдержанной» публики, и именно так *социологически* Хабермас описывает обитателей своей «публичной сферы»<sup>40</sup>. Ясно, что ни о какой «рациональной коммуникации», ни о каком формировании «разумного общественного мнения» в таких условиях не может быть и речи.

Но ничуть не лучше обстоит дело и с социологическим представлением каналов коммуникации в рамках «публичной сферы» солидарности и свободы. Следует ли понимать под ними СМИ? Но, как пишет Хабермас, они могли бы выполнить эту роль *только при условии*

<sup>37</sup> Убедительную демонстрацию этого см. Ahrne, G., «Civil Society and Uncivil Organizations», in *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, ed. J. C. Alexander. L.: Sage Publications, 1998, pp. 89–93.

<sup>38</sup> Как пишет Хабермас, формы самоорганизации движений, образующих публичные дискурсивные сферы, находятся «ниже порога, за которым цели организаций отделяются от ориентаций и отношений [их] членов и становятся зависимыми от интереса автономных организаций в самосохранении». Хабермас признает, что у таких движений «способность к действию всегда уступает способности к рефлексии», но не видит в этом сколько-нибудь серьезной политической проблемы. См. Habermas, J., «The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies», in *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, tr. S. W. Nickolsen. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989, p. 67. В более поздних работах Хабермас смягчает эту формулировку, делая ее более аморфной: вместо «доорганизационного уровня» появляются «неформальные круги политической коммуникации» и образующаяся в них (или ими) «слабая публика». См. Habermas, J., *Between Facts and Norms*, tr. W. Rehg. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996, p. 275 ff. С методологической точки зрения хабермасовские «неформальные круги» столь же открыты для критики со стороны «теории организаций», как и «движения» и «сетевые структуры».

<sup>39</sup> Это давно и убедительно показали критики Хабермаса. См., например, Lukes, S., «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason», in *Moral Conflict and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 219–220 ff; Walzer, M., «Philosophy and Democracy», in *What Should Political Theory Be Now?* Ed. J. Nelson. Albany, NY: The State University of New York Press, 1983, p. 88.

<sup>40</sup> См., например, Habermas, J., *Between Facts and Norms*, pp. 307–308.

полной свободы от власти денег и политических влияний, беспристрастности и восприимчивости к заботам и предложениям общественности, готовности к бескомпромиссной критике всего, что заслуживает критики (с точки зрения той самой социологически неуловимой «публики») и т. д. и т. п.<sup>41</sup>. Самому Хабермасу не менее других очевидно, что СМИ в современном обществе никогда и нигде не отвечали – и в принципе не могут отвечать – таким требованиям. Причина все та же: любой орган СМИ есть *организация*, действующая в логике собственных интересов в реальном контексте взаимодействия и борьбы экономических и политических сил. Другие каналы коммуникации в зоне свободы и солидарности, собранные под рубрикой «периферийные структуры формирования [общественного] мнения»<sup>42</sup>, совсем не поддаются социологической экспликации, разве что в качестве фигуры отрицания: они *не есть* коммуникации в рамках «формальной политической системы» (в том числе – либерально-демократической, о которой, собственно, и идет речь у Хабермаса), у них *нет* коммерческой природы, они *не имеют* формально-институциональных посредников, отличных от непосредственных участников коммуникации, и т. д. Логика та же, как в негативном определении бога, разработанном средневековой схоластикой.

Итак, улыбка Чеширского кота, т. е. моральная привлекательность гражданского общества, есть, а самого кота, т. е. социологически обнаруживаемого гражданского общества, нет. Такое *ускользание* гражданского общества – отнюдь не своеобразие его настоящего. Оно наблюдается в течение всей истории этого понятия, начиная с появления его *современной формы* в эпоху Просвещения. В период ранней современности, когда борьба за утверждение на Западе гражданского общества только развертывалась, оно понималось как *политическое воплощение морали* и в то же время как нечто вполне «реальное» и достоверно наблюдаемое. Более того, тогда «гражданское общество» совпадало с обществом как таковым. Но уже первые материально осязаемые плоды реализации этого «проекта» в XIX веке привели к гегелевскому переопределению «гражданского общества» в качестве «исчезновения нравственной жизни» (параграф 181 его «Философии права») и одновременно – к его резкому сужению до особой сферы социального бытия людей. В дальнейшем – по мере вызревания на Западе тех институтов, которые ныне обычно ассоциируются с гражданским обществом, – это понятие все дальше отодвигается на периферию обществознания (его нельзя найти уже у Токвиля и Джона Стюарта Милля), а затем исчезает из него полностью. Затем оно вдруг восстает из небытия в условиях, вроде бы совершенно враждебных гражданскому обществу, – в фашистской Италии в творчестве марксиста Грамши. И потом вновь на десятилетия исчезает из социальных наук, замыкаясь в *истории* политической мысли, чтобы бурно ворваться на арену широких общественных дебатов в 80-е годы прошлого века в связи с борьбой с коммунизмом в Центральной и Восточной Европе<sup>43</sup>. Почему вообще наиболее мощные и – в гегелевском смысле – соответствующие своему понятию явления гражданского общества происходят там и тогда, где и когда имеют место глубокие общественные кризисы? Почему оно становится «ненужным» в периоды спокойствия, когда все, что нынешняя конвенциональная теория гражданского общества считает его ключевыми условиями и предпосылками, напротив, имеется в наличии? Поиски ответов на эти вопросы заставляют нас переосмыслить само понятие гражданского общества

<sup>41</sup> См. там же, с. 378–379.

<sup>42</sup> Там же, с. 358.

<sup>43</sup> Признание того, что *нынешнее* возрождение идеи гражданского общества, начавшееся в 80-х годах XX века, в решающей мере обусловлено происходившей в то время борьбой с коммунизмом в Центральной и Восточной Европе, стало общим местом теоретических работ по гражданскому обществу. См., к примеру, Taylor, C. Modes of Civil Society., in *Public Culture*, 1990, vol. 3, no. 1, p. 95–96; Seligman, A., The Fragile Ethical Vision of Civil Society., in *Citizenship and Social Theory*, ed. B. S. Turner. L.: Sage Publications, 1993, p. 139; Kumar, K. Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term., in *British Journal of Sociology*, 1993, vol. 44, no. 3, pp. 375–376 и др.

и таким образом найти объяснение автономному по отношению к его телу существованию улыбки Чеширского кота.

## 2. гражданское общество как политикосоциологическая реальность

Как мы можем теоретически обобщенно представить эти наши эмпирические наблюдения реальных исторических явлений гражданского общества? Какая реальность стоит за данным понятием? Ставя этот вопрос, не забудем о правиле «бритвы Оккама», запрещающем «умножать сущности». Если гражданское общество как понятие дает всего лишь описание некоторого набора коллективов людей, функционирующих без (во всяком случае – прямого) руководства со стороны государства, то нужно ли нам такое *особое* понятие? Разве не покрывается его содержание такими хорошо известными социологическими категориями, как «социальная структура общества»? Или если уж непременно хочется подчеркнуть «самодетельный» характер таких коллективов, то не воспользоваться ли удобным термином-зонтиком вроде «третичного сектора», который и так в современной литературе стал вытеснять старое понятие гражданского общества.

Но, решив так поступить, мы тут же спотыкаемся о предикат «гражданское» в «гражданском обществе». Что он дает, и зачем он нужен в «гражданском обществе»? Если «гражданское общество» – просто часть «большого» общества, то он ни к чему. Ведь гражданами как носителями определенных прав, обеспечиваемых и гарантируемых государством согласно существующему позитивному праву, являются все легальные члены данного общества. Оно в этом смысле и так «гражданское», и выделять в его рамках еще какое-то особое «гражданское общество» как минимум не имеет смысла. Не очень поможет нам и естественное право, если мы попытаемся связать «гражданское общество» с ним. Ведь оно наделяет неотчуждаемыми правами все разумные существа, т. е. род человеческий в качестве граждан *космополиса*, который вообще на историю не проецируется, будучи, говоря языком Канта, «царством целей». Неужели выдающиеся европейские философы Нового времени, упорно использовавшие понятие именно «*гражданского общества*», не понимали таких простых вещей?

Мы вряд ли проясним смысл предиката «гражданское» в «гражданском обществе» до тех пор, пока не перейдем от юридической или сугубо моральной концепции гражданства к политико-философской. В юридической концепции гражданин предстает *носителем прав*, которыми его наделяет государство (даже если их моральным источником признается неизменная природа человека) и которые представляют собою возможности неких действий, никак не соотношенные с реальными способностями их носителей такие действия осуществлять. В политико-философской концепции гражданин – это обладатель реальных способностей осуществлять некие действия, которые в данном обществе служат «общему благу». Именно поэтому в первой главе третьей книги своей «Политики» Аристотель столь тщательно разграничивает *титул гражданства*, который можно приобрести различными путями или которым можно воспользоваться, оставаясь частным, политически пассивным лицом, и *практику гражданства*, которая предполагает деятельное участие в обсуждении общих дел и «суде», т. е. в вынесении решений о частном с позиций общего (а также их претворении в жизнь). Собственно, гражданами – в отличие от «титульных» граждан – являются только и исключительно те, кто способны к такому участию в общем деле, и Аристотель с большим вниманием описывает те *реальные условия*, которые в рамках античного города-государства обеспечивали формирование и совершенствование таких способностей быть гражданином (от обладания досугом и ответственностью до сложной системы нравственного воспитания в добродетели).

Переход от города-государства с его прямой демократией<sup>44</sup> к современным видам представительного правления, а также переход от ойкоса как главного института производства богатства в классической античности и «хрематистики» как метода его обмена к универсальности современного рынка и господству наемного труда в капиталистической экономике кардинально изменили условия и формы реализации практики гражданства. Важнейшим среди таких изменений, конечно же, стало то, что человек (в нормативном и культурном, а не антропологическом смысле) перестал быть *естественным* «политическим животным», т. е. гражданином. Напротив, *естественный* человек стал частным лицом или буржуа (опять же в нормативном и культурном, а не специфически классовом понимании), тогда как в ипостаси гражданина он, используя блестящий образ Маркса, есть лишь «мнимый член воображаемого суверенитета, он лишен здесь своей действительной индивидуальной жизни и преисполнен недействительной всеобщности»<sup>45</sup>.

Что может означать «гражданское общество» в *этих* условиях? Только форму практики (и тот участок социального пространства, на котором она осуществляется), объединяющую частных лиц в деле, направленном на общее благо, и преобразующую их *обычное* «мнимое» гражданство в реальное, т. е. в деятельное участие в определении общего блага, борьбе за его осуществление или защите его. Суть всего этого можно в известной мере передать той формулой, с помощью которой (ранний) Хабермас описывает свою «публичную сферу»: это «форум, на котором сходятся частные лица, образуя публику», обсуждающую «общие правила», предназначенные регулировать их отношения в качестве частных лиц<sup>46</sup>. Только к «обсуждению» следовало бы добавить «действие».

Не будем сейчас отвлекаться на вопрос о том, каким образом связаны и в чем различаются между собой понятия «публичной сферы» и «гражданского общества»<sup>47</sup>. Отметим главное для нас.

*Первое:* в основе современного гражданского общества – в отличие от античного полиса (римского *civitas* и т. д.) – лежит не размежевание приватного и публичного с «вытеснением» первого в структурно обособленную сферу общественного бытия типа ойкоса, а то их *соединение*, которое представляет собой, так сказать, сублимацию приватнобуржуазного в публично-гражданское. Гражданское общество – в его категориальном отличии от «общества вообще» – существует в той мере и постольку, в какой и постольку такая сублимация имеет место.

*Второе:* постольку *естественным* в нормально функционирующем современном обществе остается человек как частное лицо и буржуа, постольку логично заключить, что описанная выше сублимация всегда будет временной, неокончательной и неполной. Она всегда будет нести в себе огромное нравственно-политическое напряжение, разряжающееся тем возвратом *естественного* человека к своему преимущественно буржуазно-приватному состоянию, который столь прозорливо описал Гоббс: сразу после заключения «общественного договора», при котором люди выступают как *единый народ*, они оказываются всего лишь *агрегатом частных лиц*, не способным к какому-либо коллективному и нормативно ориентированному действию. Коли так, то *гражданское общество оказывается не постоянным структурным компонентом современного общества, а возникающей и исчезающей характеристикой способа его деятельного самопреобразования* (изменения некоторых институтов, процедур, норм, существенных на определенной стадии его развития). «Гражданское общество» *может* возникать для решения проблем, с которыми современное общество сталкивается. Но может и не возникнуть,

<sup>44</sup> Аристотель прямо пишет о том, что его общее философское определение гражданина смоделировано по образу гражданина в (прямой) демократии (.Политика., 1275 b 3–4).

<sup>45</sup> Маркс, К. К еврейскому вопросу, <http://k.orel2.rsl.ru/nettext/russian/marks/evreickii.html>

<sup>46</sup> См. Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere*, tr. T. Burger. Oxford: Polity Press, 1989, pp. 25–27.

<sup>47</sup> Подробно об этом см. Calhoun, C., «Civil Society and the Public Sphere», in *Public Culture*, 1993, No. 5, pp. 267–280.

даже когда нужда в нем велика. Или не суметь решить задачи, вызвавшие его к жизни. Словом, «гражданское общество» есть *возможная практика* современного мира, а не его «признак» и тем менее – гарантированный атрибут.

*Третье:* в условиях современности практика, называемая «гражданским обществом», осуществлялась в самых разных организационных формах, зависящих от обстоятельств «места и времени», – от городских собраний периода Американской революции, воспетых Ханной Арендт, до гандистского движения сатьяграхи, «народных фронтов» Центральной и Восточной Европы, участвовавших в демонтаже коммунизма, и движения анти– или альтерглобализма. Нет и не может быть единого организационного шаблона, по которому строится «правильное» гражданское общество. Популярное ныне сведение гражданского общества к совокупности (или сети) неправительственных и некоммерческих организаций есть лишь либеральное выражение глобального упадка гражданского общества и его неспособности осуществлять ту *определяющую его функцию*, которую мы зафиксировали в предыдущем втором пункте наших рассуждений.

*Четвертое:* общее благо, во имя которого конституируется и действует гражданское общество, не является чем-то самоочевидным и открываемым «естественным разумом» человека, как полагали теоретики естественного права. В условиях (веберовского) «расколдования мира», с одной стороны, а с другой – *естественности* интересов частных лиц, которые лишают общие идеалы и «идентичности» ореола высших и абсолютных целей и подчиняют их вопросу «для чего?», общее благо постоянно превращается в предмет полемики и конфликтов<sup>48</sup>. Из этого следует, что общее благо, отстаиваемое гражданским обществом, есть *его* нравственно-политический проект, который не является универсальным и «общезначимым». Он сталкивается с альтернативными проектами других сил и утверждает себя в качестве *общего* блага в результате их вытеснения или кооптации в логике того, что Антонио Грамши называл (культурно-политической) *гегемонией*<sup>49</sup>. Если носителями таких альтернативных проектов также выступают «спонтанно» организующиеся низовые движения, то мы будем иметь ситуацию столкновения нескольких разновидностей гражданского общества. Она вовсе не является гипотетической. К примеру, коллапс Веймарской республики и происходил в условиях конфронтации разных видов гражданского общества, одним из которых, причем победоносным, оказалось именно нацистское гражданское общество<sup>50</sup>.

Уже этого примера достаточно для того, чтобы отказаться от безоговорочного отождествления гражданского общества со всем нравственно «хорошим» – свободой, равенством, солидарностью, правами человека и т. д. Такое отождествление есть не более чем идеологический жест, на место которого теория должна поставить конкретный анализ деятельности гражданского общества в конкретных исторических ситуациях, который только и может раскрыть политико-социологическую реальность гражданского общества. Впрочем, то же самое можно сказать о любых других категориях политической мысли – демократии, авторитаризме,

<sup>48</sup> Об этом как *определяющей* черте культуры и политики современности я более подробно писал в другой работе. См. Капустин, Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998, с. 11–36.

<sup>49</sup> В самом кратком определении «гегемония», по Грамши, это «исторически созданное» «„спонтанное“ согласие больших масс населения с общим направлением общественной жизни, которое сообщает ей доминантная... группа». Гегемония властвующих дополняется использованием репрессивного аппарата государства против не поддающихся гегемонии, контргегемонии оппозиции призвана мобилизовать сопротивление обоим указанным методам сохранения статус-кво. См. Gramsci, A., «From Selections from the Prison Notebooks», in *The Civil Society Reader*, ed. v. A. Hodgkinson and M. W. Foley. Hanover – L.: University Press of New England, 2003, p. 190.

<sup>50</sup> Известно, что нацизм победил не только на основе демократических процедур, но и в условиях высокоразвитого гражданского общества (интенсивность гражданской ассоциативной жизни Макс Вебер считал отличительной чертой еще кайзеровской Германии). Американский историк Шери Берман убедительно документирует это и показывает, каким образом германское гражданское общество способствовало приходу нацистов к власти и трансформировалось в те нацифицированные сети ассоциативной жизни, которые стали базой нацистского *Machtergreifung*. См. Berman, S., «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», in *World Politics*, 1997, vol. 49, no. 3, p. 401–402 ff.

государстве, власти и т. д., которые лишь метафизический подход к политике наделяет неизменными «хорошими» или «плохими» сущностями, тогда как все их «сущности» сугубо историчны и контекстуальны.

### 3. гражданское общество как утопия

Однако частью политико-социологической реальности гражданского общества (если оно заслуживает этого названия) является его устремленность по ту сторону статус-кво. У него обязательно должен быть «утопический горизонт» (Хабермас), то, что Джин Коэн и Эндрю Арато определяли как «утопию гражданского общества», правда, связывая ее только с нормативно «хорошим» – «свободной, добровольной, демократически структурированной и коммуникативно скоординированной ассоциацией», утопию, которая служит для «критической мысли» регулятивной идеей посредством ее сцепления с другой идеей – «создания институтов, способных обеспечить полную реализацию потенциала коммуникативного воспроизводства современного жизненного мира»<sup>51</sup>.

Но что понимается под таким «сцеплением»? Означает ли оно, что мы при помощи утопии гражданского общества как «добровольной ассоциации» всего лишь критически оцениваем существующие институты и призываем их совершенствоваться в соответствии с нашим идеалом? Но что может дать такой подход для познания общества, не говоря уже о его преобразовании? Не удивительно, что его критики настаивают на строгом различии нормативных (подобных описанному выше) и собственно социологических подходов к гражданскому обществу, имея в виду, что лишь последние могут иметь научно-теоретическое значение<sup>52</sup>. Такое различие приводит исследователя позитивистской ориентации к выводу о том, что гражданское общество должно быть нейтральным понятием, не содержащим ценности (вроде свободы, равенства и т. д.). Оно может лишь указывать *место* в социальном пространстве, где разворачивается борьба между силами, которые руководствуются различными ценностями, но это никак не свидетельствует о том, что данное место, т. е. «гражданское общество», является обителью свободы, равенства, солидарности и всего прочего, что ему атрибутирует нормативный подход<sup>53</sup>.

Но «сцепление», о котором ведут речь сторонники нормативного подхода, можно понимать совсем иначе – в качестве практик, благодаря которым утопии переходят в действительность и которые воодушевляются такими утопиями. Конечно, такой «переход» не следует понимать в смысле воплощения утопий в действительности (история совсем не знает таких воплощений). Речь здесь может идти только о роли утопий в качестве мотива (одного из мотивов) практической деятельности людей, способной «трансцендентировать» статус-кво<sup>54</sup>. Но эта роль может быть решающей в том смысле, что без нее политическая практика была бы не в состоянии перешагнуть границы наличного в данной исторической ситуации бытия. Строящаяся на учете этого теория гражданского общества тоже будет нормативной – ведь ее предме-

---

<sup>51</sup> См. Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, tr. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987, p. 328; Cohen, J. L. and Arato, A., *Op. cit.*, pp. 451 – 452.

<sup>52</sup> См. Hall, J. A., «In Search of Civil Society», in *Civil Society: Theory, History, Comparison*, ed. J. A. Hall. Cambridge: Polity Press, 1995, pp. 2–3, 6.

<sup>53</sup> Нэнси Бермео завершает свою аргументацию в пользу такого понимания гражданского общества следующим афоризмом: «...Понятие „гражданское общество“ несет в себе указание на место, а не одобрение». См. Bermeo, N., *Ordinary People in Extraordinary Times: The Citizenry and the Breakdown of Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, p. 7 (и сноска 1 на той же странице).

<sup>54</sup> Перри Андерсон удачно выразил ту же мысль следующим образом: «В целом исторически обусловленная способность проецировать качественно иное будущее по ту сторону границ настоящего характерным образом включает в себя стремление целиться выше пределов разумного. [Но именно так] трансформируются горизонты мыслимого, что, в свою очередь, является условием других, позднейших раундов борьбы за освобождение». Anderson, P., *Arguments Within English Marxism*. L.: NLB, 1980, p. 175, note 34.

том останутся идеалы, утопии, должное. Но такая нормативная теория не просто переходит в социологию политического действия (включающую описание его институциональной среды), но обретает в последней свою полноту и завершенность.

Эти два различных понимания «утопического горизонта» гражданского общества связаны с разными типами утопий, которые Джудит Шкляр в своем классическом эссе обозначает как «старые» и «новые» или «меланхолические» и «ностальгические»<sup>55</sup>. Первые выражают «меланхолию» по *невозможному* в абсолютном смысле: утопическое «нигде» относится не только к географическому пространству, но и к историческому времени, поскольку время (еще или уже) не рассматривается в качестве определения бытия людей, каким оно становится в *темпорализованном* бытии у, скажем, Гегеля или (иным образом) Хайдеггера. Такова, к примеру, платоновская утопия идеального государства, «которая не служит для того, чтобы направлять какое-либо действие, [она] приносит удовлетворение сама по себе», не ища ничего сверх себя<sup>56</sup>.

«Новые» утопии, согласно Шкляр, впервые возникающие в период Английской революции, транспонируют географическое «нигде» «старых» утопий в историю, вследствие чего они обретают значение «нигде *сейчас*». Соответственно, абсолютная «невозможность» «старых» утопий распадается на степени вероятности – от «невероятного сейчас» до (в той или иной мере) осуществимого в будущем, близком или отдаленном. Но «невероятность сейчас» не делает утопию непригодной для политической мобилизации именно потому, что главный смысл ее заключается в призыве к перешагиванию границ статус-кво, т. е. к преодолению того, что делает ее «невероятной» «здесь и сейчас». Более того, саму свою «невероятность сейчас» *утопия* использует как оружие в ее борьбе против статус-кво: она *вскрывает*, что «невероятность» – это клеймо, которое «силы порядка» ставят на те идеи, которые могут оказаться подрывными для их господства<sup>57</sup>.

Подведем некоторые итоги.

Гражданское общество – трудно уловимое понятие. Попытки чисто дескриптивного его описания делают его – в соответствии с правилом «бритвы Оккама» – избыточным и потому подлежащим устранению. Нормативные же, точнее – морализаторские, подходы к гражданскому обществу делают его исторически иррелевантным и бесполезным для познания общественной жизни. В противоположность и первой, и второй трактовкам гражданского общества мы определили его как определенную форму нормативно мотивированной политической практики, предполагающей самоорганизацию общественных сил и нацеленную на самоизменение общества. Ничто априорно не гарантирует ни возникновение, ни успех практики такого рода. Но современные общества вследствие тех особенностей своего нравственно-культурного и политико-экономического строя, которые и улавливаются понятием «Современность» (в данной статье мы очень схематично пытались их ухватить, описывая отношения «буржуа» и «гражданина»), создают возможности для практик гражданского общества. И такие возможности в разных контекстах глобальной Современности, как в ее центрах, так и на перифе-

---

<sup>55</sup> См. Shklar, J., «The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia», in *Political Thought and Political Thinkers*, ed. S. Hoffmann. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. Ключевые определения этих видов утопии см. с. 163–164, 168 – 169.

<sup>56</sup> Arendt, H., *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 303.

<sup>57</sup> Так описывает политический смысл «невероятности утопии» Карл Манхейм. См. Mannheim, K., *Ideology and Utopia*. NY: Harcourt, Brace and Co, 1940, p. 173, 177. Важно иметь в виду, что политически дееспособные утопии не придумываются в кабинетах. Они являются таковыми лишь будучи дистилляцией того, что Грамши называл «народным фольклором». Способность «фольклора» питать утопии и предъявлять спрос на них не предопределена никакими «сущностями» (культуры, «фольклора» или самой утопии) и целиком зависит от динамики конкретных исторических контекстов, включая эффективность стратегии господствующих групп по нейтрализации («истощению») критических оппозиционных утопий и насаждению того, что можно назвать «стабилизационными утопиями» (типа «общества равных возможностей», «глобального рынка» как основы всеобщего процветания, мобилизации на «войну с терроризмом» и т. д.).

рии, в самом деле с различной долей успеха реализовывались. Такие реализации и есть историко-политический предмет теории гражданского общества.

Сказанное – лишь первые и самые абстрактные принципы построения теории гражданского общества. Главные трудности возникают при их развертывании. Откуда гражданское общество черпает ресурсы самоорганизации, если все «дисциплинарные технологии» (по Фуко) современного общества направлены против этого? *Как* такая самоорганизация может оказаться сильнее чудовищной комбинированной силы современного государства и рынка, без сдерживания «колониаторских» (Хабермас) поползновений которых гражданское общество теряет не только свое «лицо», но и свой *raison d'être*<sup>58</sup>? *Что*, даже если гражданское общество обнаруживает такую силу, делает его агентом освобождения, а не угнетения, свободы и равенства, а не, скажем, хаоса или националистической или религиозно-фундаменталистской дикости? Откуда, наконец, ему брать новые утопические энергии в век их «истощений» и после всех великих разочарований, которые принесли разнообразные освободительные практики недавно закончившегося двадцатого столетия?

Ставка должна быть ясна: либо теория гражданского общества находит ответы на эти вопросы – и тогда она обретает второе дыхание не только интеллектуальной, но и политической жизни, либо она перестает быть теорией и становится путеводителем по музею «истории концепций гражданского общества», комментируя и вдалбливая скучающим студентам то, что когда-то говорили великие, для которых гражданское общество еще было живой общественной практикой. Но это уже выходит за рамки данной статьи.

---

<sup>58</sup> Вспомним хрестоматийное определение, данное гражданскому обществу Эрнстом Геллнером: «Гражданское общество – это набор разнообразных неправительственных институтов, *достаточно сильных* для того, чтобы быть противовесом государству и, не препятствуя ему исполнять роль стража мира и арбитра между основными группами интересов, не позволять ему доминировать над „остальным обществом“ и атомизировать его». Gellner, E., *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Enemies*. L.: Hamish Hamilton, 1994, p. 5 (курсив мой. – Б. К.).

## К понятию политического насилия

### Постановка проблемы

Цель данного эссе – обосновать несколько положений, которые мне представляются ядром теории политического насилия. Их можно сформулировать в виде следующих тезисов.

1. По отношению к категории политики насилие является не акциденцией, а составляющей ее субстанции. Это означает, что насилие должно быть включено в определение политики как таковой, поскольку признается, что ее «природой» является организующая общество власть. Это означает также, что значение насилия для политики никоим образом не может быть сведено к той роли, которая отводится «средствам» (власти, государства.). Роль «средств» вторична по отношению к принадлежности насилия к субстанции политики и производна от этой принадлежности. Иными словами, политика насильственна всегда, хотя средства насилия, формы и цели их применения могут варьироваться в зависимости от характера политического контекста.

2. Ложно «застывшее» и вечное противопоставление разума и насилия, как его видит рационалистическая традиция. В ее рамках разум несовместим с насилием: их отношение можно передать формулой «где и в той мере, в какой правит разум, там и в такой нет места насилию – и наоборот». Этой формуле следует противопоставить другую: «способность осуществить насилие („править“) конституирует нечто в качестве разума, равно как и ту его противоположность (неразумие, преступление, зло.), насилие над которой представляется «разумным»». Иначе говоря, граница между разумом и насилием сохраняется всегда, но ее нужно понять в смысле гегелевской «переплетенности с иным»<sup>59</sup> и того взаимополагания, в котором обе стороны (и разум, и насилие) только и получают свою определенность.

3. Неустраимая «переплетенность» с насилием и бесконечная смена ее форм историзируют и контекстуализируют разум (делают его разумом только данной ситуации, эпохи, культуры, а не чем-то трансцендентным и вечным). Но это не равнозначно обесценению разума и не предназначено служить «разоблачению» его в качестве орудия насилия (как это делают многие постмодернисты, а до них делали создатели «критической теории»<sup>60</sup>). В каждой ситуации «материализация» разума, «переплетенного» с насилием, может быть рассмотрена и оценена с точки зрения того, несет ли она освобождение от определяющих данный контекст форм угнетения и несправедливости, даже если неизбежной платой за это оказывается возникновение новых таких форм. Невозможность в истории «чистого царства разума» (без насилия) не должна приводить к равнодушию и презрению к той борьбе разума с неразумием, на которую он оказывается способен «сегодня и сейчас».

4. Если насилие входит в «сущностное» определение политики, то все же нельзя сказать, что оно сводится к насилию. Политика (поскольку она имеет место) есть исторически конкретное отношение разума и насилия, и в этом смысле она есть конфликт и никогда «окончательно» не разрешимое противоречие. *Отвлеченная теория* может видеть противоречие в том, что разум оборачивается насилием и неотделим от насилия. Раскрытие этого противоречия, особенно применительно к теории морали, – суть «ницшеанского переворота» в философии. Однако это – противоречие лишь в самой отвлеченной теории, но не в структуре практики, в

---

<sup>59</sup> См. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997, с. 106.

<sup>60</sup> Своего рода ярчайшим манифестом такой деятельности стала книга Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно «Диалектика Просвещения» (М.-СПб: Медиум-Ювента, 1997).

которой насилие – необходимый способ утверждения и самосохранения разума данного исторического типа (полисного, космополитично-имперского, «христианского государства», либерального и любого другого). На практике противоречие политики состоит в том, что *насилие господствующего разума* способно порождать *разумное насилие сопротивления*. Во всяком случае, пока история, а вместе с ней и политика, имеют место, т. е. не регрессируют к эволюции и технологиям управления, это противоречие воспроизводится и «движет» обществом. Итак, «разум и насилие» – это лишь абстрактная и, так сказать, стенографическая передача сущностного противоречия политики. Более адекватной его передачей является следующее: «разумное насилие господства и разумное насилие сопротивления».

5. Данная формула, кроме прочего, показывает, что насилие есть нормативное понятие, а не дескрипция некоторых будто бы самоочевидных фактов. Конфликт «разумного насилия господства» и «разумного насилия сопротивления» есть в первую очередь спор о том, *что есть*, вернее, *что должно* считать разумом и, соответственно, что *должно* считать насилием. В противоположных перспективах господства и сопротивления и разум, и насилие получают разные определения, и «истинность» их может быть выявлена только политической победой одной из сторон, но никак не философским созерцанием и еще меньше – «объективной наукой». И созерцание, и наука лишь *post factum* обеспечивают санкционирование победы одного из видов разума, «переплетенного» с соответствующим видом насилия, которое будет мистифицированно представлено как «защита закона и порядка» *как таковых* или «легитимного насилия».

Основные идеи данного эссе отнюдь не являются открытиями его автора. Можно даже сказать, что часть их «устоялась» в определенных течениях современной общественной мысли. Другие же являются предметом дискуссии. Это обстоятельство, кстати, обусловило избранный метод изложения материала. Он состоит в последовательном и критическом рассмотрении пяти важнейших (по мнению автора) подходов к пониманию насилия в современной этической и политической литературе, позволяющем, как хочется надеяться, найти в них те «рациональные зерна», из которых может «взрасти» содержательно богатая концепция политического насилия, адекватная нашему «*постисторическому* миру», захваченному чудовищным глобальным смерчем террора-антитеррора.

Однако несомненна полемическая направленность настоящего эссе и его несогласие с тем пониманием политического насилия, которое, похоже, утвердилось в основном русле – особенно отечественной – этики и политологии. В мои задачи не входит дать обзор литературы, с которой я намерен полемизировать. Но для обозначения контекста полемики есть смысл привести некоторые суждения, которые могут послужить типическими примерами того, против чего она будет направлена.

С позиции *теоретической этики* А. А. Гусейнов определяет насилие как «узурпацию свободной воли». Поскольку для этики «свободная воля» и есть (нравственно) разумное в человеке и в то же время «субстанция» морали, постольку «насилие. не может быть вписано в пространство разума и морали», а ненасилие есть содержательное определение добра и потому – «синоним этики»<sup>61</sup>.

Проблемы с этими суждениями состоят в следующем. Чтобы была возможность узурпировать свободную волю, она должна, во-первых, сложиться, во-вторых, быть как действительно свободная. Оставим в стороне вопрос о формировании способности иметь свободную волю, которое в аспектах онто- и филогенеза может быть лишь принуждением (хотя бы «пастырским»). Обратим внимание на реализацию свободной воли, которая есть «самозаконода-

<sup>61</sup> Цитаты приведены, соответственно, по работам – Гусейнов, А. А. Моральная демагогия как форма апологии насилия / Вопросы философии, 1995, № 5, с. 9; Гусейнов, А. А. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия / Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. Под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Фонд независимого радиовещания, 2003, с. 73; Гусейнов, А. А. Этика ненасилия / Вопросы философии, 1992, № 3, с. 72.

тельство». Давать закон себе означает как минимум определить, кто есть «я» или «мы». Такое определение есть отграничение «себя» или «нас» от других, кому этот закон не дается. Самоопределяясь, мы устанавливаем «иных себе».

Кто и по какому праву проводит эту границу? Думать ли, что она «самоочевидна» для всех и является продуктом столь же свободного «самозаконотворчества» «иных», как «нашего» «самозаконотворчества»? Последний вопрос нелеп по существу, ибо у «иных» – в отличие от «нас» – нет разума, а потому они не могут самоопределяться и устанавливать (или даже признавать) эту границу. Ее создаем только «мы» *против* «них».

Какое политическое значение имеет эта граница? Можно вспомнить о «естественном рабстве» и «естественной свободе» у Аристотеля. Или, чтобы не сводить дело к «языческому партикуляризму», подумать о политическом значении «универсального» «закона природы» в либерализме. Как *с этой точки зрения* отнестись к тому, кто «несправедливо» применяет силу? Локк пишет: «Распростившись с разумом, который является законом, установленным между человеком и человеком, он подлежит уничтожению со стороны того, против кого он применяет силу, как любой хищный зверь, опасный для существования человека»<sup>62</sup>. Но кто «распростился» с разумом и стал «хищным зверем»? «Мы», занимающиеся работоторговлей, колониальными захватами чужих земель и «огораживанием» на родине, которое лишает хлеба сограждан, или те, кто пытаются противостоять этому и «нападают» на «нас»? У Локка «мы» так полно самоопределились с нашей свободной волей, что *узурпировали разум*: «иные» – это те, с кем мы «не связаны узами общего закона разума», ибо «ими руководят только сила и насилие» (указ. соч., с. 271). Насилие, как видно, опять «не вписывается в пространство разума и морали», которое есть *наше* пространство. В «их» же пространстве насилие господствует безраздельно. Оккупация «нами» «их» пространства есть благороднейшее дело распространения разума и представляет собою, строго говоря, не насилие (ведь разумная свободная воля не подавляется из-за ее отсутствия), а лишь применение «легитимной силы» против «хищных зверей». Или, говоря современным языком, «контртеррор».

Итак, сама свободная воля, взятая как политическая действительность, а не этическое мечтание, невозможна без разграничений с «иным» и уже поэтому предполагает ту или иную форму и степень насилия. Верно, что насилие не вписано в ее пространство как пространство ее *неоспоримого господства* (оспаривание такого господства и есть конфликт свободных волей, который может быть представлен в понятиях «узурпации»). Но это так лишь потому, что насилие конституирует само это пространство и образует его границы.

«Ненасилие» может выглядеть содержательным определением добра и быть «синонимом этики» лишь в рамках самой теоретической этики, своеобразии предмета которой и определяется абстрагированием от тех условий действительности свободной воли, о которых мы только что рассуждали. Если принять их во внимание, то ненасилие предстанет специфическим моментом и формой насилия (возможно, очень желанной в определенных обстоятельствах), но никак не равновесной и парной ему категорией.

Ненасилие как политическое понятие не может быть синонимом непротивления. Махатма Ганди – в отличие от Льва Толстого – потому и является политическим (в том числе) мыслителем, что он определил ненасилие как «моральный эквивалент войны»<sup>63</sup>. *Добром* ненасилие может быть исключительно в том случае, если оно *обладает силой* устранять существующие структуры насилия (угнетения, дискриминации и т. д.). Способность пересиливать насилие делает ненасилие чем-то отличным от пособничества злу или маниловской мечтательности. Это и есть, как точно выразился Ганди, «война» (скажем, война справедливая) с присущим ей насилием. Но в этой «войне» насилие осуществляется в формах, «эквивалент-

<sup>62</sup> Локк, Д. Два трактата о правлении (гл. XVI) / Локк, Д. Сочинения в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988, с. 369.

<sup>63</sup> Civil Disobedience and Violence. Ed. J. G. Murphy. Belmont (CA): Wadsworth Publishing Co, 1971, p. 94.

ных» морали. Это означает, что они не только имеют моральную санкцию, но и включают в себя определенные «универсалистские» моральные принципы<sup>64</sup>. («Эквивалентность» некоторых форм насилия морали – едва ли более парадоксальная идея, чем «легитимное насилие» как насилие, соответствующее разуму, противоположному насилию по определению).

Разве не был, к примеру, насилием над англичанами организованный Ганди эффективный бойкот английских товаров как метод *прямого экономического давления* с целью достижения политических результатов? У Ганди не было ни малейших иллюзий относительно того, что вследствие бойкота Ланкаширу (центру английского текстильного производства) «придется пережить некоторые потрясения»<sup>65</sup>. Ясно было и то, что эти «потрясения» *в первую очередь* затронут уволенных в результате бойкота английских рабочих, а отнюдь не финансовую и бюрократическую элиту, угнетающую Индию. Но недовольство *невинных* жертв – вполне приемлемое для ненасилия Ганди средство давления на власть имущих как главной мишени его «военных» действий. Возможно, и это насилие гандистского ненасилия является с некоторой точки зрения «добром». Но политическая философия – в отличие от теоретической этики – лишена привилегии уходить от вопроса о том, *чьей* является эта точка зрения. А потому она и не может отождествить ненасилие с *добром вообще*.

С позиции *политологии* А. В. Дмитриев и И. Ю. Залысин определяют насилие следующим образом. Это – «физическое принуждение, используемое как средство навязывания воли субъекта с целью овладения властью, прежде всего государственной, ее использования, распределения, защиты»<sup>66</sup>. Данные авторы отмечают, что они «стремились не придавать ему (понятию насилия. – *Б. К.*) непосредственно нормативный характер», ибо «наличие ценностных компонентов в самом определении насилия мешает объективности научных исследований и дискуссий по данной проблеме.». Подчеркивание «физики» насилия вполне логично приводит их к отказу включать угрозу насилия в понятие «политическое насилие», поскольку угроза – явление духовного порядка, объектом воздействия которого выступает сознание людей (см. указ. соч., с. 24–26).

Итак, политическое насилие имеет объектом воздействия не сознание людей, а. Остается сказать «тела», но останавливает абсурдность такого завершения предыдущего предложения. Неужели хотя бы одна война в истории, если мы отличаем войны от геноцида, велась ради убийства или калечения людей в качестве самоцели, а не для того, чтобы посредством этого заставить *остающихся в живых* принять определенные условия, на которые они не соглашались до применения силы? Принятие условий, несомненно, результат воздействия на сознание, т. е., говоря языком наших авторов, плод «духовного принуждения». Война и есть крайняя форма осуществления «угрозы» *остающимся в живых* (ради кого она только и ведется, начиная с перехода обществ к рабовладению). Вся политика, как и любая человеческая деятельность вообще, осуществляется сугубо ради достижения тех или иных воздействий на сознание.

Физическое насилие – лишь одно из средств получить этот эффект, причем свидетельствующее о неспособности добиться его более выгодным путем, адекватным характеру власти *как человеческого отношения*, т. е. смыслового отношения между существами, обладающими сознанием. Никлас Луман совершенно верно пишет: «...В ходе актуального применения физического принуждения на основе средств телесного воздействия власть, по крайней мере в ситуациях, в которых это действительно происходит, исчезает». И далее: политическая власть «должна отвечать неременному условию – не „вырождаться“ в физическое насилие»<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Я подробно рассматриваю эти вопросы в третьей части моей книги «Моральный выбор в политике», подготавливаемой в настоящее время к изданию.

<sup>65</sup> Ганди, М. К. Моя жизнь. М.: Наука, 1969, с. 468.

<sup>66</sup> Дмитриев, А. В., Залысин, И. Ю. Насилие: социально-политический анализ. М.: РОССПЭН, 2000, с. 23–24.

<sup>67</sup> Луман, Н. Власть. М.: Праксис, 2001, с. 97.

Оставим в стороне политические выводы, вытекающие из приведенного понимания насилия, согласно которым, к примеру, гитлеровский шантаж западных союзников накануне Второй мировой войны, приведший к расчленению Чехословакии, насилием считаться не может. Приглядимся к попытке авторов добиться «объективного» понимания насилия за счет освобождения этого понятия от нормативной нагрузки. (Признаюсь, мне не вполне понятны формулировки авторов, объясняющие эту попытку. Если они против придания «насилию» «непосредственно нормативного характера» (с. 25), то им следовало бы показать, в чем состоит его «опосредованно нормативный характер», который они, вероятно, готовы принять. Если они полагают, что политическая наука – в отличие от этики! – не должна придавать оценочному анализу «чрезмерного значения» (с. 26), то интересно было бы узнать, каково «умеренное значение» оценочного анализа, приемлемого для политической науки. Однако разъяснений на сей счет я не обнаружил.)

Насилие определяется как вид принуждения. Строгого определения «принуждения» у данных авторов я не нашел, однако они сочувственно цитируют тех исследователей, которые отождествляют его с «подавлением или принудительным ограничением свободы воли» (см. указ. соч., с. 13). Конечно, «свобода воли» – не вполне то же, что «свободная воля», но примечательна близость этого введенного в корпус политологии определения принуждения к тому, которое с позиций *теоретической этики* давал Гусейнов. «Свобода», «воля», любые их комбинации – *классические нормативные понятия*. «Объективному» – в позитивистском смысле «свободы от ценностей» – анализу они вообще не даны, поскольку не могут быть «фактами». Что получается? Общее понятие – «принуждение» – оказывается нормативным. Но «насилие», будучи разновидностью «принуждения», таковым уже не является (во всяком случае, «непосредственно»).

Но самое удивительное происходит в отношениях между насилием и властью. Мы уже знаем, что насилие определено в качестве разновидности принуждения, выступающей средством, которым власть захватывают, защищают, распределяют и т. д. В то же время власть «в духе Вебера» определяется авторами как способность ее субъекта навязывать свою волю вопреки сопротивлению других (см. указ. соч., с. 17, 28). Памятуя приведенное выше определение принуждения, мы можем сказать, что сущностью власти и является принуждение. Итак, логическая структура определений насилия и власти такова: насилие есть принуждение (как разновидность последнего), власть есть принуждение (как особое его проявление). Следовательно, и насилие, и власть имеют один и тот же предикат, принадлежат одной и той же «сущности», являются однородными понятиями. Но если так, то почему насилие изображается всего лишь в качестве акциденции власти, того, с чем она связана случайно и внешним образом как со своим «средством», существующим в ряду других средств, которые «рассчитаны, – пишут наши авторы, – на добровольное подчинение объекта власти субъекту» (указ соч., с. 18, см. с. 17)?

Неприемлемость, на мой взгляд, для исследования политики обоих упомянутых выше подходов к проблеме насилия, теоретико-этического и политологического (в его объективистско-позитивистском понимании), заставляет искать альтернативу им в сфере политической философии. К этим поискам мы сейчас и переходим.

## **Политико-философские подходы к проблеме насилия**

Обозрение политико-философской литературы о насилии также не может не вызывать чувства растерянности и недоумения. С одной стороны, о насилии – или о сопряженных, смежных с ним и производных от него явлениях и понятиях, таких как принуждение, угнетение, господство, диктат, беззаконие, противодействие, противоборство и т. д. – писали и пишут чуть ли не все, кто так или иначе касались политических и моральных вопросов. Беглые (и непол-

ные) обозрения использования и интерпретаций этого понятия только крупнейшими теоретиками последних двух веков составляют пухлые тома<sup>68</sup>. И как может быть иначе, коли насилие выступает парной категорией самому Разуму и Добру, а следовательно – всем производным от них понятиям, типа Порядка, Долга, Справедливости, Закона и т. д., без которых вообще ничего внятного и осмысленного нельзя сказать ни о политике, ни о нравственности?

С другой стороны, в той же самой литературе – и особенно в новейшей – рефреном проходят суждения о том, что политической теории почти нечего сказать о насилии, и она должна оставить эту тему «техникам» политики<sup>69</sup>, что «насилие» вообще вряд ли является полезным понятием<sup>70</sup>, что не разрешима проблема его определения<sup>71</sup>, что философии насилие не интересно<sup>72</sup>, что нет «общей теории насилия», и едва ли следует ждать ее появления<sup>73</sup>, что проблема насилия давно и надежно «маргинализирована» в западной политической философии, так что сам прорыв к ее пониманию требует немалых усилий по «деконструкции» сложившихся философских конвенций<sup>74</sup>. Перечень подобных суждений можно продолжать, кажется, до бесконечности.

Как все это понимать? Что значит «политическая философия не может заниматься насилием», если она вводит насилие в определение своих *центральных* категорий, того же государства (оно есть монополия на легальное и / или легитимное насилие), вследствие чего Макс Вебер, но далеко не он один, прямо пишет о *существенности* и «интимности» связи понятия государства с насилием<sup>75</sup>? Что нам думать о якобы бесполезности понятия насилия, если оно и только оно может дать ключи к самому *происхождению* Разума и его Нравственного Порядка – ведь они должны же были в истории из чего-то и как-то начаться? «Начало же, – как говорил Ганс-Георг Гадамер, – всегда происходит во мраке»<sup>76</sup>, т. е. в том, что противоположно свету Разума, иными словами – в насилии. И почему проблема определения насилия «не разрешима»? На страницах политических и философских книг и журналов мы встречаем буквально десятки определений насилия. Некоторую тревогу может вызвать скорее то, что их слишком и *подозрительно* много.

Приглядевшись к определениям, наиболее *типичным* для современного дискурса или дискурсов о насилии (ибо в действительности их много, и они не говорят на общем языке), мы, будем надеяться, сможем лучше понять степень обоснованности озадачивших нас мнений о неспособности политической философии справиться с проблемой насилия и даже невозможности категориально отформулировать ее.

1. Самое незатейливое и в то же время популярное понимание насилия – отождествление его с нежелательным *физическим воздействием*. Для примера воспользуемся формулировками английского философа Джона Кина. «Насилие лучше понимать как нежелательное физическое

<sup>68</sup> См., например, Rule, J. B. *Theories of Civil Violence*. Berkeley (CA): University of California Press, 1988.

<sup>69</sup> См. Arendt, H. *On Revolution*. N. Y.: Viking, 1963, p. 9. Такое утверждение слышать от Ханны Арендт вдвойне странно, учитывая то, что именно она написала одну из самых влиятельных в XX веке работ по насилию. См. Arendt, H. *On Violence*. San Diego: A Harvest Book, 1970. К этому парадоксу, возможно лишь мнимому, мы вернемся позднее.

<sup>70</sup> См. Riches, D. *The Phenomenon of Violence / The Anthropology of Violence*. Ed. D. Riches. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 2.

<sup>71</sup> Jean Baudrillard: *The Disappearance of Art and Politics*. Ed. W. Stearns, et al. N. Y.: St. Martin's Press, 1992, p. 292.

<sup>72</sup> См. O'Neill, O. *Which Are the Offers You Can't Refuse? / Violence, Terrorism, and Justice*. Ed. R. G. Frey, et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 179.

<sup>73</sup> См. Muro-Ruiz, D. *The Logic of Violence / Politics*, 2002, vol. 22, no. 2, p. 116.

<sup>74</sup> См. Bolsinger, E. *The Autonomy of the Political*. Westport (CT): Greenwood Press, 2001, p. XII.

<sup>75</sup> См. Weber, M. *The Theory of Social and Economic Organization*. Tr. A. M. Henderson and T. Parsons. N. Y.: Oxford University Press, 1947, p. 155.

<sup>76</sup> Gadamer, H.-G. *Historical Transformations of Reason / Rationality To-Day*. Ed. T. Geraets. Ottawa: The University of Ottawa Press, 1979, p. 4.

воздействие групп (людей) и / или индивидов на тела других, которые в результате этого претерпевают ряд следствий, варьирующихся от шока, синяков, царапин, до увечий и даже смерти.

Насилие – акт, выражающий отношение, в котором объект насилия недобровольно травмируется не в качестве субъекта, чья „инаковость“ признана и уважаема, а как всего лишь предмет, потенциально заслуживающий того, чтобы ему нанесли урон или даже его ликвидировали»<sup>77</sup>.

Самые начальные курсы логики обучают тому, что определение должно обладать признаками необходимости и достаточности. Отвечает ли этим требованиям приведенное определение насилия? Поставленный вопрос можно конкретизировать так: необходимо ли физическое воздействие, чтобы некий акт был насилием? и достаточно ли указания на нежелательность физического воздействия, чтобы производящий его акт квалифицировался как насилие?

Известно, что слово способно убивать. Человек может подвергнуться такому словесному оскорблению, не оставляющему ни малейших синяков и царапин, что будет *принужден* к действиям, которые он никогда бы не совершил без этого по доброй воле – от дуэли до самоубийства. В таких случаях мы не имеем ни тени физического насилия, зато имеем примеры самого страшного принуждения воли. И это при том, что оскорбление само по себе есть отрицание «признания и уважения инаковости другого», которое Кин почему-то связывает только с физическим воздействием.

Известно, что есть «насилие» во благой<sup>78</sup>. Я могу силой препятствовать моему раскуражившемуся и нетрезвому приятелю сесть за руль автомобиля, стремясь предотвратить риск весьма вероятной аварии или ареста его полицией. Но есть ли это насилие? Если я и оставляю в результате моих действий на его теле синяки, то разве они говорят о том, что я не признаю и не уважаю его «инаковости» как человека, более того, не руководствуюсь моей дружеской солидарностью с ним, даже рискуя испортить наши отношения? Или точнее так: я, действительно, не уважаю и подавляю его нетрезвую волю, являющуюся по существу *произволом*, чтобы он был в состоянии практиковать свою свободную волю не на больничной койке или в тюремной камере, а в тех жизненных обстоятельствах, которые его свободная воля выберет сама.

Учитывая оба приведенных примера, можно сказать, что определение насилия как нежелательного физического воздействия не обладает признаками ни необходимости, ни достаточности: нежелательное физическое воздействие не является необходимым признаком насилия, и в то же время оно недостаточно, чтобы отличить насилие от ненасилия. Иначе говоря, определение Кина таковым вообще не является.

Мне могут возразить: «Ваши примеры не вполне корректны. В первом случае самое тяжелое оскорбление не предопределяет с „железной“ неотвратимостью последующих действий оскорбленного. Он может «проглотить» обиду и не вызвать наглеца на дуэль. Или предпочесть самоубийству утешение бутылкой водки. Следовательно, слово не является насилием, поскольку оно не создает абсолютного принуждения и оставляет свободу выбора. Во втором же случае имеет место подмена понятий. У Кина явным образом речь идет о принуждении (физическим воздействием) *свободной* воли. В вашем же примере противодействие оказывается нетрезвому, помутненность разума которого уже есть свидетельство отсутствия или ущербности свободной разумной воли».

На эти возражения можно ответить так. Физическое воздействие в принципиальном смысле оставляет точно такую же свободу выбора, как и воздействие словом. В Риме говорили: «Nemo ad praecise factum cogi potest» («Никто не может до конца подчиниться принуж-

---

<sup>77</sup> Keane, J. Reflections on Violence. L. – N. Y.: Verso, 1996, p. 67.

<sup>78</sup> Я беру здесь слово «насилие» в кавычки, ибо то, о чем пойдет речь далее, является насилием по признакам физического порядка, но не является таковым по своему нравственному содержанию. Моя аргументация направлена как раз на то, чтобы, подчеркивая различие физического и нравственного, показать необходимость и возможность понимания насилия *сугубо* в соответствии с нравственными характеристиками рассматриваемого акта.

дению»). Разве одни не молчат под пытками, тогда как другие предаются лишь при одной мысли о них? Любое воздействие на человека никогда не является прямым действием. Оно всегда *опосредовано* его нравственным разумом, переключающим стрелку поведения в ту или другую сторону. Мысль о том, что физическое воздействие – в отличие от воздействия словом – способно детерминировать реакцию человека абсолютно, сама по себе *безнравственна*, поскольку она представляет человека не человеком, а подобием «собаки Павлова».

Я выдвину тезис, развитие которого обязуюсь в дальнейшем: *кардинальной характеристикой насилия является столкновение и сохранение в его результате, хотя при измененной диспозиции, двух свобод—и насильника, и его жертвы*. Если второй свободы нет или она исчезла, то пропадает феномен насилия, составляющий предмет политической философии. Существуют лишь те процессы и явления, которые остаются описывать только физике согласно законам взаимодействия *тел*. Соответственно, определение насилия как нежелательного физического воздействия (тем паче – с акцентом на его телесный характер) находится за рамками политической мысли.

Второе же возражение справедливо в том, что ставит в центр исследования насилия свободную и разумную волю. Но это скорее подтверждает, чем опровергает мой пример. Я потому и *не* считаю противодействие нетрезвому сесть за руль насилием, хотя нежелательное для него физическое воздействие здесь применено, что оно не имеет своим объектом свободную и разумную волю, а потому и не может ее угнетать. Выраженное в этом противодействии непризнание нетрезвого *субъектом* есть не отрицание мной его субъектности, а всего лишь констатация того, что (в данной ситуации) он субъектом не является. Из этого соображения мы можем сделать три вывода, важных для наших последующих рассуждений.

*Первый*: нежелательное физическое воздействие есть лишь одно из возможных средств принуждения свободной воли, место которому – не в определении насилия, а в описании того, как оно практикуется в тех или иных ситуациях. *Второй*: имеет место насилие или нет – это может определить только свободная и разумная воля, *если она присутствует в данной ситуации* (если такой воли нет, то перед нами явление природы, а не культурная ситуация, даже при том условии, что в данном явлении участвуют те, кто обладают антропологическими характеристиками «человека»). Иными словами, *насилие есть функция ситуации*, а не существующая сама по себе сущность. *Третий*: второй вывод, отдающий ситуационное определение насилия «в ведение» свободной и разумной воле, может иметь страшные политические импликации, если *философский* вопрос «что есть свободная и разумная воля?» не будет конвертирован в *политический* вопрос «кто и как определяет то, что есть свободная и разумная воля?»

Мой пример с противодействием стремлению нетрезвого приятеля сесть за руль автомобиля *невинен* своей житейской тривиальностью. Но именно поэтому он не в состоянии осветить глубины проблемы насилия, которые обнаруживаются только при переводе ее в политическую плоскость, т. е. при осмыслении ее в качестве проблемы *политического насилия*. В моем примере критерии опознания свободной и разумной воли и принципы отличия ее от воли ущербной, т. е. от произвола, *самоочевидны* своей укорененностью в строе повседневности, к которому принадлежим мы все: я, мой нетрезвый товарищ, те, ради кого я остановил его.

Но бывают ситуации, в которых такой самоочевидности критериев и принципов нет, как нет и их укорененности в *общем* строе повседневности. Кто прав – Антигона, стремящаяся из верности семейной нравственности похоронить павших братьев, или Креон, запрещающий это делать по соображениям заботы о стабильности полиса и долга политической справедливости? Ведь братья Антигоны – враги отечества? Даже близкое семейное родство Антигоны и Креона не позволяет сохранить общий им строй повседневности как хранилище «высших», «самоочевидных» и «объективных» принципов определения того, на чьей стороне правда и в чем заключается Разум *в данном случае*. И на сцену выходит насилие, уже не в киноском «физическом», а в «нравственном» представлении о нем.

Хотя не совсем так. В трагедии Софокла конфликт Антигоны и Креона – не политика, а Рок. Общего Разума нет. Он расколот, его части узурпированы каждой из противостоящих сторон и превращены в самостоятельные разумы, которые непримиримо сталкиваются, но не *играют* друг с другом, не вымогают друг у друга теми или иными маневрами некие более приемлемые для себя условия. Поэтому они *обречены* погибнуть. Обреченность есть Рок. Но это еще не политика, а «природа» – в том смысле, в каком Гегель писал о «природной нравственности» греков, подчеркивая вместе с тем необходимость «выхода» из нее свободного духа<sup>79</sup>.

Ни у Антигоны, ни у Креона нет самоопределяющейся свободной воли. Они – лишь воплощения Разума своей традиции и культуры, увы, *трагически* расколотого надвое. Свободная воля свободна, конечно, не *от* обстоятельств, в которых ей приходится действовать (так представляет свободу совершенно неприемлемая для нравственно-политической теории кантовская автономия), а *относительно* обстоятельств. Свободная воля реагирует на них, в том числе – перестраивая свое содержание. Но она не детерминируется их прямым действием, а относится к ним исходя из своего понимания и обстоятельств, и себя (поэтому мы и говорим о свободной и *разумной* воле). *Так* воля становится не только претерпеванием, но и действием, меняющим сами обстоятельства.

Сказанное – азы философии «праксиса». Важно понять, что это – и азы политики. А потому политика возможна лишь как игра свободных и разумных волей друг с другом, в которых взаимное насилие всегда присутствует необходимо *как условие* свободы и нравственного самоопределения людей. И эта игра предотвращает узурпацию Разума какой-либо одной стороной, ибо разум – всегда нечто оспариваемое в этой игре и в то же время формируемое ею. «Объективный разум» ситуации (признанные сторонами правила, нормы, принципы общежития) – всегда временный исход игры, никогда не совпадающий полностью с замыслами какой-либо из участвующих в игре сторон. Если в истории есть свобода и даже местами и временами бывает демократия, то это происходит только потому, что присутствующий в истории и демократии разум формируется не вполне разумно, т. е. не в соответствии с разумными планами каких-либо участников политики, которые, осуществившись они полностью, дали бы (и нередко давали) узурпацию.

Конечно, бывают очень тяжелые условия игры и самоопределения волей, вызванные огромным неравенством ресурсов, которые стороны используют друг против друга. Такая ресурсная асимметрия и называется угнетением, являющимся специфическим и неприемлемым для угнетенной стороны видом политического насилия. Но нам важно сейчас подчеркнуть другое. Непревращения философского вопроса «что есть свободная и разумная воля?» в политический вопрос «кто и как определяет, что есть свободная и разумная воля?» порождается узурпацией кем-то Разума, т. е. прекращением политической игры взаимных насилий. С этим кончается политика и начинается то страшное безмолвие угнетенных, которое равносильно их низвержению в «природу» и низведению их, действительно, к положению *тел*.

2. Неудовлетворенность «физическим» определением насилия нередко приводит к тому, что его узость пытаются преодолеть предельно широкой, воистину всеохватывающей трактовкой насилия. Так, насилие может определяться в качестве «любой силы, примененной к индивиду или группе и вынуждающей их соглашаться или действовать вопреки воле этого индивида или группы»<sup>80</sup>. Другая редакция той же всеохватности гласит: «Насилие. – это все то, что препятствует людям удовлетворять их фундаментальные потребности...»<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> См. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3.

<sup>80</sup> Sibley, M. Q. The Problem of Coercion / The Ethical Dimension of Political Life: Essays in Honor of John H. Hallowell. Ed. F. Canovan. Durham (N. C.): Duke University Press, 1983, p. 173 (курсив мой. – Б. К.). Автор тут же специально поясняет то, что его определение направлено против сведения насилия к действию физической силы и стремится охватить весь спектр «социальных давлений».

Главное различие между этими определениями в том, что в центре первого находится свободная воля (индивида или группы), а второго – фундаментальные потребности. Присмотримся внимательнее к каждому из них.

Земное тяготение препятствует мне парить в пространстве подобно космонавтам, покинувшим пределы Земли, даже если я очень этого хочу. Устройство органов дыхания, равно как и некоторые другие особенности человеческого тела, принуждают меня отказаться от жизни под водой, даже если это является моей заветной мечтой. В обоих случаях я вынужден соглашаться на что-то и действовать как-то вопреки моим желаниям и воле. Означает ли это, что я подвергся насилию со стороны массы Земного шара в первом случае и анатомии собственного организма – во втором?

Наверное, признать все это насилием было бы равнозначно утрате всякого смысла понятия «насилие», хотя ничто в приведенном определении *логически* не препятствует такому признанию. Что еще важнее – в данном определении понятие насилия утрачивает свой *критический потенциал*. Оно ставит на одну доску естественное принуждение, заставляющее меня отказаться от исполнения абсурдных желаний (или социальное принуждение, подавляющее преступные вожеления), и предосудительное насилие, вынуждающее меня, скажем, отказаться говорить правду под угрозой расправы над моей семьей.

Кардинальный недостаток первого из рассматриваемых определений заключается в том, что оно берет насилие как *факт* – вместо того чтобы понять его как *нравственную интерпретацию*. С насилием как фактом соотносится трактовка свободной воли тоже в качестве факта. Она полагается наличествующей (поэтому противодействие воле уже изображается насилием), тогда как в действительности эта воля может оказаться не свободной, а абсурдной или преступной и потому в принципе не осуществимой или заслуживающей подавления. В то же время противодействие воле трактуется как *факт* насилия, хотя в действительности противодействовать может природная сила, вообще не подлежащая этическим оценкам, или же нравственная сила, действие которой не может быть квалифицировано как насилие (без утраты смысла и в особенности, повторю, критического потенциала этого понятия).

Такое полагание фактичности на обеих сторонах отношения насилия сообщает ему всеохватность совершенно подобно тому, как это происходит с кантовским противопоставлением гетерономии и автономии как наиболее универсальной формулировкой проблемы насилия (любая гетерономия всегда насилует автономию, которой *поэтому* и есть место только в трансцендентном). Но именно по этой причине рассматриваемое определение насилия бессмысленно и совершенно не пригодно для понимания дел людей. Его всеохватность, как и кантовская универсальность, достигается за счет отказа от того, что единственно может дать осмысленное и в то же время нравственно критическое понимание насилия, а именно рассмотрение его *в перспективах*

---

<sup>81</sup> George, S. Preface / Salmi, J. Violence and Democratic Society. L.: Zed Books, 1993, p. x.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.